DISSERTATIONES
SERIES PHILOSOPHICA - XLIII

David Torrijos-Castrillejo

Anaxágoras y su recepción en Aristóteles

EDUSC

DISSERTATIONES

SERIES PHILOSOPHICA · XLIII

EDUSC

Vidimus et adprobavimus ad normam statutorum
Prof. Dr. Ignatius Yarza
Prof. Dr. Stephanus Brock

Imprimi potest
Prof. Dr. Raphael Martínez
Decano della Facoltà di Filosofia
Dr. Emmanuel Miedes
Segretario Generale
Roma, 26-II-2014
Prot. n° 111/2014

Imprimatur
Vicariato di Roma
Roma, 12 marzo 2014

© Copyright 2014 - Edizioni Santa Croce s.c.ar.l.
Via dei Pianellari, 41 - 00186 Roma
Tel. 0645493637 - Fax 0645493641
E-mail: info@EduSC.it

ISBN 978-88-8333-325-5

PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTAE CRUCIS

FACULTAS PHILOSOPHIAE

David Torrijos-Castrillejo

Anaxágoras y su recepción en Aristóteles

Thesis ad Doctoratum in Philosophia
totaliter edita

ROMAE 2014

AGRADECIMIENTOS

Son bastantes las personas a las que debo mucho en el desarrollo de este trabajo. En primer lugar, a mis padres, que han estado muy cerca de mí a pesar de la distancia. Quisiera expresar mi agradecimiento a mi Obispo, el Sr. Cardenal Antonio María Rouco Varela, por facilitarme la posibilidad de realizar esta investigación y de desarrollarla en Múnich. Igualmente, mi agradecimiento por su cariñosa hospitalidad a las Armen Schulschwestern v.U.L.F. y a todos los amigos de Múnich y de Roma. De un modo muy especial he de agradecer su cercanía, amistoso consejo y gran flexibilidad a los docentes de la Pontificia Università della Santa Croce, particularmente a los profesores Ignacio Yarza y Stephen Brock. Mi gratitud también por las sabias recomendaciones de distintos profesores que, con sincero interés, me han dedicado su valioso tiempo o han compartido conmigo algún artículo suyo, en especial a Kevin L. Flannery, Christof Rapp, Thomas Buchheim, Lucio Pepe, Patricia Curd, Lambros Couloubaritsis y Claire Louguet. No puedo dejar de referirme al apoyo que ha significado mi centro de origen, la Universidad Eclesiástica san Dámaso, de la cual debo hacer nominal mención de los profesores Alfonso Pérez de Laborda y José Antúnez Cid. Por último, mi reconocimiento a las distintas instituciones científicas que me han facilitado documentación bibliográfica: junto a las bibliotecas de la Pontificia Università della Santa Croce, de la Ludwig-Maximilians Universität y la Biblioteca Nacional del Estado de Baviera, el Centro per la Filosofia Italiana, la Pontificia Universidad Católica Argentina y la Universidad Nacional del Litoral.

ÍNDICE

Abreviaturas 9

INTRODUCCIÓN 13
Algunas consideraciones metodológicas 15
Justificación del interés por la recepción temprana 19
Estructura del presente estudio 21

PARTE I. UNA INTERPRETACIÓN DE ANAXÁGORAS 25

Capítulo 1. La "mezcla" de Anaxágoras 27
1. La cuadratura del círculo 30
2. Homogeneidad y homeomeridad 42
3. Lo mucho, lo grande y lo pequeño 54
4. Todo tiene partes de todo 64
5. Conclusiones 82

Capítulo 2. La "mezcla" en movimiento 85
1. Moverse sin cambiar 85
2. La *perichóresis* 102
3. Los *spérmata* 128
4. Conclusiones 148

Capítulo 3. El "Intelecto" de Anaxágoras 151
1. ¿Quién es "Intelecto"? 152
2. La condición de "Intelecto" 172
3. Conclusiones 188

Capítulo 4. La actividad de "Intelecto" 191
1. El conocimiento de "Intelecto" 192
2. El contenido del conocimiento de "Intelecto" 218
3. El *noûs autokratés* 231
4. Conclusiones 262

PARTE II. LA RECEPCIÓN TEMPRANA DE ANAXÁGORAS 265

Capítulo 5. Anaxágoras y sus contemporáneos 267
1. La recepción inmediata de Anaxágoras 271

2. Los "discípulos" de Anaxágoras 273
2.1. Arquelao 275
2.2. Metrodoro 280
3. Diógenes de Apolonia 282
4. El papiro Derveni 290
5. Sócrates 296
5.1. El Sócrates de Aristófanes 298
5.2. El Sócrates de Jenofonte 304
6. Conclusiones 311

Capítulo 6. Anaxágoras y Aristóteles 315
1. Anaxágoras y la Academia 317
1.1. Platón 317
1.2. Eudoxo 320
1.3. Espeusipo 322
1.4. Jenócrates 325
2. La recepción de Anaxágoras por Aristóteles 327
2.1. La mezcla 329
2.2. "Intelecto" 347
3. Conclusiones 368

CONCLUSIONES GENERALES 371

Anexo I. Los fragmentos de Anaxágoras 389
Anexo II. Complemento a las noticias de Diels-Kranz 405
Anexo III. Noticias de Aristóteles sobre Anaxágoras 413

BIBLIOGRAFÍA 457
Diccionarios y enciclopedias 457
Ediciones y traducciones de autores antiguos 458
Colecciones de textos de los presocráticos 458
Anaxágoras 459
Platón 459
Aristóteles y *corpus* aristotélico 460
Otros autores 461
Literatura sobre Anaxágoras y su recepción 462
Otras obras consultadas 475

Índice analítico 497
Índice onomástico 497
Índice de obras antiguas y medievales citadas 505

ABREVIATURAS

EDICIONES DE FRAGMENTOS

Cito siempre las obras de los presocráticos según la numeración de Diels-Kranz. Para los fragmentos, copio el texto que reproduce la reciente edición de Graham, cuya numeración añado según el criterio indicado abajo. En el caso de Anaxágoras, cito los fragmentos según la edición de Sider reproducida en el Anexo I y los refiero sin usar la numeración completa que empleo para citar normalmente Diels-Kranz, sino tan sólo empleando la abreviatura [fr.]. Cuando he de mencionar la traducción de algún texto, indico tan sólo el nombre del traductor, a menos que sea necesario aportar más información.

Los textos órficos suelen ser citados haciendo referencia a la reciente edición de Bernabé pero también a la de Kern, aunque no siempre puede encontrarse un equivalente exacto debido a la disparidad en los criterios de selección seguidos por ambos estudiosos.

DK 1 A 2 = Noticia (A) número 2 del autor número 1 de la edición de Hermann Diels und Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann, 1951-75).

DK 1 B 2 = Fragmento (B) número 2 del autor número 1 de la edición de Hermann Diels und Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann, 1951-75).

Graham 1 = Texto número 1 del autor en cuestión, citado según la colección de Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP., 2010).

ed. Gredos, n. 1 = Texto número 1 del autor en cuestión, citado según la colección de textos de los filósofos presocráticos publicada en tres volúmenes por la Editorial Gredos (ver Bibliografía).

Kern 1 = Fragmento número 1 de *Orphicorum Fragmenta*. Edited by Otto Kern. Berolini: Weidmann, 1922.

Bernabé 1 = Fragmento número 1 de *Poetae Epici Graeci*. *Testimonia et Fragmenta. Pars II*. Edited by Alberto Bernabé. Monachii: Saur, 2004-2007.

Laks 1 = Fragmento número 1 de André Laks, *Diogène d'Apollonie* (Sankt Augustin: Academia, 2008).

Arnim I, 2 = Fragmento número 2 del volumen I de *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Edited by Johannes von Arnim. Leipzig-Berlin: Teubner-Weidmann, 1905-1952.

PLATÓN

Euthyphr.	*Euthyphro*
Apol.	*Apologia Socratis*
Crit.	*Crito*
Phaed.	*Phaedo*
Crat.	*Cratylus*
Theaet.	*Theaetetus*
Soph.	*Sophista*
Polit.	*Politicus*
Parm.	*Parmenides*
Phil.	*Philebus*
Symp.	*Symposium*
Phaedr.	*Phaedrus*
Alc. ma.	*Alcibiades maior*
Alc. mi.	*Alcibiades minor*
Hipparc.	*Hipparchus*
Amat.	*Amatores*
Theag.	*Theages*
Charm.	*Charmides*
Lach.	*Laches*
Lys.	*Lysis*
Euthyd.	*Euthydemus*
Protag.	*Protagoras*
Gorg.	*Gorgias*
Men.	*Meno*
Hipp. ma.	*Hippias maior*
Hipp. mi.	*Hippias minor*
Menex.	*Menexenus*
Clit.	*Clitopho*
Resp.	*Respublica*
Tim.	*Timaeus*
Criti.	*Critias*
Minos	*Minos*
Leg.	*Leges*
Epinom.	*Epinomis*
Epist.	*Epistulae*
Def.	*Definitiones*
De iust.	*De iusto*
De virt.	*De virtute*
Demodoc.	*Demodocus*
Sisyph.	*Sisyphus*
Eryx.	*Eryxias*
Axioch.	*Axiochus*

ARISTÓTELES Y CORPUS ARISTOTELICUM

Cat.	*Categoriae*
De interpr.	*De interpretatione*
An. pr.	*Analytica priora*
An. post.	*Analytica posteriora*
Top.	*Topica*
Soph. el.	*De sophisticis elenchis*
Phys.	*Physica*
De gen. et corr.	*De generatione et corruptione*
Meteor.	*Meteorologica*
De an.	*De anima*
De sensu	*De sensu et sensibili*
De mem.	*De memoria et reminiscentia*
De somn. et vig.	*De somno et vigilia*
De somn.	*De somniis*
De divinat.	*De divinatione per somnum*
De long. vit.	*De longitudine et brevitate vitae*
De iuvent.	*De iuventute et senectute*
De vita	*De vita et de morte*
De respirat.	*De respiratione*
De spir.	*De spiritu*
Hist. an.	*Historia animalium*
De part. an.	*De partibus animalium*
De motu an.	*De motu animalium*
De color.	*De coloribus*
De aud.	*De audibilibus*
Physiogn.	*Physiognomonica*
De plant.	*De plantis*
De mir.	*De mirabilibus auscultationibus*
Mech.	*Mechanica*
Probl.	*Problemata*
De lin. insec.	*De lineis insecabilibus*
Vent. sit.	*Ventorum situs*
Metaph.	*Metaphysica*
Eth. Nic.	*Ethica Nicomachea*
M. Mor.	*Magna moralia*
Eth. Eud.	*Ethica Eudemea*
De virt.	*De virtutibus et vitiis*
Pol.	*Politica*
Oec.	*Oeconomica*
Rhet.	*Rhetorica*
Rhet. ad Alex.	*Rhetorica ad Alexandrum*
Poet.	*Poetica*

OTRAS ABREVIATURAS

Cito los comentaristas antiguos de Aristóteles usando las abreviaturas propias de las obras de Aristóteles comentadas en cada caso más la acostumbrada abreviatura de la edición *Commentaria Aristotelis Graeca*. Para los comentaristas modernos del Estagirita, tan sólo cito el paso de Bekker glosado por el intérprete y el nombre de éste.

Liddell-Scott = Voz correspondiente al término en cuestión en Henry G. Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1940).

CAG 1 = Página 1 del volumen correspondiente a la obra en cuestión según *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Berolini: Georg Reimer, 1882-1909).

PG 1, 2 = Columna 2 del volumen 1 de *Patrologiae cursus completus*, *Series Graeca* (Paris: J.-P. Migne, 1857-1866).

PL 1, 2 = Columna 2 del volumen 1 de *Patrologiae cursus completus*, *Series Latina*, (Paris: J.-P. Migne, 1879-1890).

CC 1, 2 = Página 2 del volumen 1 de *Corpus Christianorum* (Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1990-2013).

cap. = capítulo
cf. = véase
cit. = obra citada
col. = columna
comm. ad loc. = comentario en el lugar correspondiente
ed. = editor
fig. = figura
fr. = fragmento (si no se dice lo contrario, de Anaxágoras)
ibíd. = mismo lugar
id. = mismo autor
p. = página
v. = verso / línea
v. gr. = verbigracia
vol. = volumen

INTRODUCCIÓN

«Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir» (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Beschluß). El filósofo de Königsberg acertó a señalar las dos esferas hacia las cuales el espíritu humano se precipita para saciar el deseo de conocimiento, aquellas que más le conmueven. El distinguido espectáculo del cielo estrellado y las insondables profundidades de la conciencia humana representan el mundo físico y la interioridad del hombre, en los cuales la filosofía ha llevado a cabo durante siglos su investigación en busca de las causas últimas. La solución de Kant al respecto discrimina empero drásticamente ambos ámbitos, concluyendo en la irremediable incompatibilidad del plano del espíritu —por él considerado el "mundo de los fines"— y el plano físico. Si desarrollamos en este sentido una conocida metáfora kantiana aquí pertinente, podríamos afirmar que, según su parecer, correspondería a la humildad de la paloma retractarse del arrogante intento de alzar el vuelo por encima de sus capacidades y conformarse con no apartarse demasiado de tierra. Ahora bien, si se diera el caso que la vocación del espíritu humano no fuese de paloma sino de águila, podría resultar que en el vuelo de bajura no se revelase humilde sino pusilánime, porque compete a la naturaleza de ésta remontarse hasta lo alto y otear frente a frente el sol; en su majestad no hay el menor atisbo de arrogancia pues su inspección del astro rey no la convierte en su dueña.

La célebre cita de Kant con la que comenzábamos posee un feliz antecedente en otras palabras menos conocidas, escritas probablemente por un joven Aristóteles, en las cuales se pregunta por el origen de la idea humana de divinidad (*De philosophia*, ed. Ross,

fr. 12a). Al igual que aquél, señala dos ámbitos en los cuales el estupor humano habría concluido en su existencia. Según Aristóteles, el admirable concierto de los astros unido a las vivencias de la intimidad psíquica habrían provocado en el hombre el pensamiento de un ser superior a él. Esta descripción del Estagirita tiene visos de evocar la conocida idea griega del hombre como microcosmos, la cual se basa en la analogía entre el humano modo de ser y la constitución del mundo entero. Tanto en uno como en otro tienen vigencia las leyes físicas a la vez que ambos poseen como gobernante supremo la inteligencia. Uno de los filósofos presocráticos más conocidos por una idea semejante es Anaxágoras. Este sabio, que enseñó en Atenas en el siglo precedente al que viviera Aristóteles, se destacó entre todos los otros, según la opinión del Estagirita mismo (*Metaph.*, A, 4, 984 b 17), precisamente por haberse apercibido de la necesidad de un guía sensato para el gobierno del cosmos, de igual modo que es menester la mente para dirigir la vida. Con la aprobación de un planteamiento semejante, Aristóteles estaba dando la respuesta justamente opuesta a Kant. No cabe duda, el cielo estrellado, por cuya contemplación según Anaxágoras merecía la pena vivir (*Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 11), despertó en estos filósofos griegos la idea de una analogía entre su propia interioridad y la exterioridad que tenían ante los ojos. Atravesaron con ello la frontera que luego trazaría Kant, quien urgió a erigir entre ambos ámbitos unas intraspasables columnas de Hércules (*Kritik der reinen Vernunft*, A395). Grabaron en la historia del pensamiento las triunfantes palabras *plus ultra!*, arrojándose en una hazaña que no en vano Platón creyó una novedosa "singladura" (*Phaed.*, 99c), sin la cual apenas se habría comenzado una navegación digna del honroso nombre de filosofía.

No pretendemos dar en estas páginas una solución a tan compleja confrontación entre el pensamiento antiguo y el moderno, pero creímos estimulante comenzar nuestras páginas preguntándonos cómo es que, sobrecogiendo ambas esferas el ánimo de Kant de modo parejo, sin embargo merecieron de él tan dispar tratamiento. En lo que sigue, tan sólo presentaremos una alternativa a la visión del filósofo alemán, en la que el espíritu y la naturaleza no son vistos como instancias irreconciliables, sino como pertenecientes a una sola mirada a las cosas en la que la sorpresa vence al deseo de agotar cognoscitivamente la realidad. Se trata del punto de vista clásico, según el cual tanto la naturaleza como el espíritu —nunca considerados como verdaderas alternativas— conducen al hombre hasta las cuestiones últimas y lo impulsan continuamente a la trascendencia. Este punto de vista no confina el acceso a lo fundante en una faceta humana distinta

de aquélla con la cual se descubren las cosas reales. Es más, otorga a las cuestiones últimas no sólo un puesto en el ámbito de la racionalidad, sino les concede incluso el lugar supremo.

Centraremos nuestros esfuerzos en un filósofo presocrático de vital importancia para la historia de la filosofía. Además del interés que por sí solas suscitan sus doctrinas ya mencionadas, nunca se ponderará lo suficiente la privilegiada posición histórica de la cual goza, en cuanto es el primer filósofo asentado en Atenas, justamente en el periodo de su máximo apogeo político, económico y cultural. Anaxágoras se pone a la cabeza de una línea que marca la tarea del filosofar, la cual será seguida por Sócrates, Platón y Aristóteles. No extraña, pues, que su nombre sea mencionado por éstos en varios momentos de crucial relevancia en sus respectivas obras. Para ellos será el filósofo del *noûs*, el primer pensador que se ha aproximado a lo que consideraron la mayor aportación de su propia filosofía, a saber, poner el origen de todas las cosas en las realidades de naturaleza espiritual. Anaxágoras nos abre, por consiguiente, un riquísimo panorama que nos permitirá acceder al grupo de filósofos más influyente de todos los tiempos.

ALGUNAS CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Estudiar un filósofo presocrático significa siempre una particular atención a los procedimientos por los cuales adquirimos nuestro conocimiento de su filosofía. Esto tendrá un relieve especial para nosotros, que nos proponemos dedicar buena parte de nuestra atención a la metodología no sólo en estas breves líneas aclaratorias, sino a lo largo de todo este escrito. En efecto, no pretendemos tratar tan sólo temáticamente el pensamiento de Anaxágoras, sino que lo hacemos tomando una perspectiva muy determinada que otorga un considerable espacio a su recepción. Además, creemos que este acercamiento puede orientar incluso el estudio específico sobre Anaxágoras. Por lo tanto, se podría decir que la integridad de nuestro trabajo se ocupa transversalmente de la metodología del estudio de Anaxágoras, algo que podría constituir cierta aportación a la investigación sobre la filosofía presocrática en general.

Lamentablemente, las fuentes de nuestro conocimiento de los presocráticos son precarias, puesto que, faltándonos todas sus obras, hemos de recopilar los fragmentos de éstas conservados en escritos de autores posteriores, a la vez que completamos nuestra información

acudiendo a diferentes testigos. Esta situación nos debe predisponer con la precaución necesaria para diferenciar entre la forma originaria de la doctrina de Anaxágoras y la que adopta en su recepción ulterior. Sin embargo, no hemos de temer que nuestros resultados se vean comprometidos desde el principio por esta circunstancia. En el caso del Clazomenio contamos con un número bastante satisfactorio de fragmentos. Se trata de una cantidad suficiente para formarnos una idea bastante adecuada de su filosofía que nos pone en condiciones de valorar las aportaciones procedentes de las noticias presentes en los autores antiguos. Además, los distintos testimonios pueden contrastarse entre sí e incluso pueden descubrirse ciertas líneas de dependencia entre ellos. En todo caso, serán los fragmentos nuestro punto de referencia para comprender la filosofía de Anaxágoras. Es cierto que incluso éstos deben ser estudiados críticamente, pero no por ello tienen que dejar de ser considerados verdaderos retazos de la obra del filósofo. De hecho, el hipercriticismo de Gershenson y Greenberg,[1] quienes, en una enmienda a la totalidad de la obra de Diels, rechazaron el concepto mismo de fragmento, no ha sido admitido por los estudiosos.[2]

Naturalmente, existen buenas razones para no absolutizar la obra de Diels, pero por el momento no ha sido del todo superada. Una recopilación tan completa de los fragmentos de todos los filósofos generalmente considerados presocráticos que pudiese significar una verdadera alternativa a la colección de Diels[3] aún no ha salido a la luz. Existen varias ediciones de algunos presocráticos que mejoran parcialmente la de Diels. Además, contamos hoy con distintas investigaciones que constituyen un progreso en los estudios doxográficos, un perfeccionamiento de las aportaciones de Diels en su otra gran obra.[4] Sin embargo, son escasos los trabajos con un alcance tan amplio como el adoptado por Diels en su recopilación de fragmen-

---

[1] Daniel E. Gershenson, & Daniel A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics* (New York: Blaisdell, 1964).

[2] Cf. George B. Kerferd, "Anaxagoras without Fragments. *Anaxagoras and the Birth of Physics* by Daniel E. Gershenson; Daniel A. Greenberg," *The Classical Review* 16 (1966) 165s. Un estudio que trata de resolver las acusaciones de estos autores contra Diels respecto de Anaxágoras es la tesis de Held Dirk tom Dieck, "The Fragments of Anaxagoras: Some Problems Textual and Philosophical" (Phil. Diss., Brown, 1972).

[3] Cf. Hermann Diels und Walther Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann, 1951-75).

[4] Cf. *Doxographi Graeci* (Berolini: G. Reimeri, 1879). Entre los estudios que actualizan esta obra, podemos citar, por ejemplo: cf. Catherine Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics* (Ithaca: Cornell UP, 1987); Jaap Mansfeld & David T. Runia, ed. *Aëtiana. The Method & Intellectual Context of a Doxographer* (Leiden: Brill, 1997-2009).

tos presocráticos que sean algo más que una traducción o una revisión suya. Resulta cuestionable hasta qué punto volúmenes como la reciente edición elaborada por Graham,[5] con ser valiosa, podrán desplazar la recopilación de Diels y Kranz en el futuro.

En todo caso, para estudiar a Anaxágoras contamos con varias espléndidas publicaciones que nos serán de gran ayuda. Podemos aferrarnos a la casi integridad de los fragmentos individuados por Diels,[6] cuya autenticidad ha sido reforzada por los minuciosos estudios críticos de Sider.[7] Para efectuar su trabajo, publicado originalmente en 1981 pero revisado recientemente en 2005, Sider se apoyó principalmente en un examen atento de la obra de Simplicio, quien nos ha legado la gran mayoría de los fragmentos. Este trabajo, por desgracia restringido tan sólo a los fragmentos, requiere ser complementado por otra excelente colección publicada por Lanza en 1966 que incluye y completa las noticias de Diels-Kranz, la cual, a pesar del casi medio siglo transcurrido y de haber quedado demasiado olvidada, no ha sido aún superada.[8] Esta obra constituye la mejor actualización de la colección de Anaxágoras efectuada por Diels publicada por el momento, siendo además apreciable desde el punto de vista del examen crítico e interpretativo de las fuentes. Sin pretender igualar tales trabajos, en nuestros tres apéndices trataremos de facilitar al lector una cantidad considerable de material con su correspondiente traducción. En primer lugar, copiamos los fragmentos, a los cuales haremos referencia continuamente, en muchos casos omitiendo por sencillez el texto griego que proporcionamos en el Anexo I. Después, en el Anexo II, presentamos alguna noticia de cierta importancia que cabría añadir a las enumeradas por Diels. Junto a ellas, existen otras quizá menos significativas, omitidas también por Diels y tampoco incorporadas por los distintos autores; a varias de éstas se hará referencia tan sólo en algunos momentos de nuestra investigación. Por último, en el Anexo III ofrecemos cuantos pasajes

[5] Cf. Daniel H. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 2010).

[6] Por otra parte, Diels posee algunos antecedentes a su colección de fragmentos de Anaxágoras: cf. Eduardus Schaubach, *Anaxagorae Clazomenii Fragmenta Quae Superserunt, Omnia, Collecta Commentarioque Illustrata* (Lipsiae: Hartmann, 1827); Wilhelmus Schorn, "Anaxagorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatae. Fragmenta Quae Supersunt Omnia Disposita et Illustrata" (Phil. Diss., Universitas Fridericia Wilhelmia Rhenana, 1829); Friedrich W.A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum* (Paris: Firmin Didot, 1883).

[7] Cf. David Sider, *The Fragments of Anaxagoras* (Sankt Augustin: Academia, 2005).

[8] Cf. Diego Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La Nuova Italia, 1966).

aristotélicos logramos encontrar con referencias explícitas o implícitas a Anaxágoras, varios de los cuales fueron descartados por Diels, aunque Lanza incorporó algunos de ellos en su citado trabajo. Sin embargo, la reciente edición de Curd, a pesar de sus méritos, sigue sin integrarlos.[9]

En definitiva, creemos contar con material suficiente para alcanzar una razonable certeza acerca de las doctrinas de Anaxágoras. Así lo han creído la mayor parte de los estudiosos, que normalmente han tratado la obra del Clazomenio directamente, con mayor o menor examen directo de las fuentes. A estos investigadores se unen aquellos que se han interesado por la doxografía en cuanto tal, entre los cuales merece ser citada aquí nominalmente, por haberse centrado en nuestro filósofo, M.L. Silvestre.[10] Nuestra intención es, en primer lugar, ofrecer una interpretación de Anaxágoras atendiendo a éste como tal, de un modo análogo al primer grupo de estudiosos. Sin embargo, creemos que ayudará a tal pesquisa una atención peculiar de los primeros testigos de la obra de Anaxágoras, justamente los más valiosos. No abordaremos toda la historia de la doxografía como hizo Silvestre, sino que tomaremos en consideración un periodo mucho más breve, estudiado demasiado superficialmente por ella. Atenderemos tan sólo a los autores que vivieron durante el mismo siglo de Anaxágoras y el siglo posterior, puesto que Aristóteles es, al fin y al cabo, el principal testigo con quien contamos. Tampoco será nuestro propósito recopilar y estudiar la información doxográfica propiamente dicha sino más bien la observación de un verdadero proceso de recepción en el cual las doctrinas son incorporadas a sistemas filosóficos posteriores, tomando nuevos acentos y coloraciones diversas. Según nos parece, tal proceder nos ayudará a una interpretación del pensamiento genuino de Anaxágoras. Con todo, no será oportuno presentar las fuentes primero y a Anaxágoras después, por más que lleguemos al conocimiento de éste a través de aquéllas. El orden de la exposición debe ser opuesto al orden del conocimiento. Seguiremos, pues una sucesión cronológica, partiendo de Anaxágoras para alcanzar por último a Aristóteles, aunque desde el primer momento el Estagirita deberá estar presente si queremos comprender correctamente al Clazomenio. No sólo habremos de valernos de Aristóteles, sino que sus testimonios serán estimados desde el inicio beneficiándonos de la crítica expuesta sólo al final;

---

[9] Cf. Patricia Curd, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia. A Text and Translation with Notes and Essays* (Toronto: University of Toronto Press, 2007). Curd tomó la decisión de imprimir tan sólo los testimonios de Diels-Kranz.

[10] Cf. Maria Luisa Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989).

pero entiéndase que sería difícil empezar con una exposición de la recepción de un filósofo sin haber explicado primero su pensamiento. Tratar la recepción al final es el orden que siguen por lo general los trabajos que dedican algún espacio a la recepción del autor estudiado, como es común, por ejemplo, en el mundo germánico. No hay, pues, posibilidad de quedar entorpecidos por círculos viciosos. Más bien al contrario, esperamos que se genere un círculo virtuoso tal que nos permitirá obtener sabrosos frutos, sea de los fragmentos, sea de las noticias, siendo éstas estimadas con el prisma de nuestro acercamiento crítico a ellas. Si bien siempre habrán de quedar lagunas o pequeñas incertezas, la conservación de los fragmentos nos proporciona un buen punto de referencia, el cual se mostrará imprescindible para abordar con seguridad tanto la filosofía de Anaxágoras en sí misma como la recepción de ella que tuvo lugar entre los pensadores posteriores.

JUSTIFICACIÓN DEL INTERÉS POR LA RECEPCIÓN TEMPRANA

Como hemos comentado, entre las noticias de que disponemos, poseen especial relevancia las que se remontan, bien a Aristóteles, bien a su escuela. La presunta proyección de su propio pensamiento sobre la doctrina referida, con la subsiguiente distorsión de ésta, han sido denunciadas tantas veces que no es preciso abundar en el tema. Hoy en día son numerosos los estudios al respecto pero, por su notoria influencia, debe ser referida aquí la conocida obra de Cherniss.[11] Ciertamente, Aristóteles no es un mero historiador de la filosofía y esto es algo que no podemos perder de vista. Sin embargo, un examen benévolo de sus testimonios nos muestra una situación demasiado paradójica como para resolverla con un sencillo reproche contra el Estagirita.

Para empezar, creemos estar en condiciones de manifestar en nuestro trabajo que no existe sólo *una* interpretación de Anaxágoras en las páginas escritas por Aristóteles. Dar por supuesto una unidad exenta de matices en su doxografía es, pues, según nuestra postura, algo injustificado. Por ejemplo, tendremos ocasión de observar como Aristóteles atribuye a Anaxágoras tanto un pluralismo material cuanto cierta forma de monismo. Cuando se mueve en el ámbito del *noûs*, lo peculiar de la exposición del Estagirita llama aun más la atención. La

[11] Cf. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore: John Hopkins, 1935).

extrañeza que despiertan tales testimonios orientarán buena parte de nuestro trabajo. Adelantemos algo de ellos para justificar el sentido tomado por nuestra investigación.

Resulta que Aristóteles en diversos pasajes dice que el Intelecto (νοῦς) mencionado por Anaxágoras consiste en el mismo Bien o es causa del bien.[12] Esto no es del todo novedoso porque ya Platón dejaba caer la posibilidad de identificar el *noûs* con lo Justo (*Crat.*, 413c). Ahora bien, en ninguno de los fragmentos encontramos referencia alguna ni a la bondad ni a la justicia y tampoco vuelve a aparecer este tema en la doxografía posterior. Existe otro dato más llamativo todavía. Si en Anaxágoras hubiera ya un desarrollo cabal de alguna doctrina verdaderamente teleológica que considerara el fin como un bien, ¿cómo se explicaría la decepción por la filosofía de Anaxágoras que expresa Sócrates en el famoso paso del *Fedón* (97b-98c) o la insatisfacción que siente el Estagirita mismo respecto del *noûs* de Anaxágoras (*Metaph.*, A, 4, 985 a 18-21)? Lo que echan en falta ambos al leer la obra es precisamente la teleología tal como ellos la concebían, es decir, relacionada expresamente con el bien. Por lo demás, Aristóteles nos ofrece un dato que manifiesta la ausencia de una argumentación teleológica íntegra por parte de Anaxágoras: éste pensaba que el hombre se volvía más inteligente que los demás animales por el hecho de tener manos, mientras que el orden teleológico es, según Aristóteles, el opuesto, ya que la naturaleza produce un instrumento para aquel que es capaz de usarlo.[13] En su momento (cap. 4.3) trataremos de evaluar en su alcance exacto estas afirmaciones.

Como esperamos mostrar, el concepto de bien hizo entrada en el razonamiento teleológico no con Anaxágoras sino probablemente con Sócrates y alcanzó su máximo desarrollo en Platón y Aristóteles. Quizá el acento dado por Diógenes de Apolonia e incluso anteriormente por Arquelao a la doctrina de Anaxágoras pudieron orientar la recepción de éste en dicho sentido, una tendencia que debió de encontrar su clímax entre los discípulos de Platón. En todo caso, parece un hecho constatable que, a la hora de producirse la formación de Aristóteles, la doctrina del Intelecto, originalmente perteneciente a Anaxágoras, despertaba tanto entusiasmo entre los filósofos atenienses cuanto adolecía de una transformación por sus partidarios.

A estos detalles doctrinales se suma que Aristóteles no siempre menciona a Anaxágoras en solitario, sino que en ocasiones menta también a ciertos seguidores suyos entre los que se contaría Eudoxo,

[12] Cf. *De an.*, I, 2, 404 b 1; *Metaph.*, A, 3, 984 b 21; 6, 988 a 8-17…
[13] Cf. *De part. an.*, IV, 10, 687 a 8-11.

un personaje ligado con la Academia.[14] Ya el mismo Platón había hablado de «los anaxagóreos» (οἱ Ἀναξαγόρειοι: *Crat.*, 409b) y había relacionado al sofista Polo con el Clazomenio (*Gorg.*, 465d; véase el escolio). Estos hechos y otros semejantes constituyen una llamada de atención ante las anomalías antes señaladas en la inmediata recepción del pensamiento del filósofo jonio, las cuales no parecen haber sido notadas como tales por los estudiosos. Habría que preguntarse si realmente será menester tachar a Aristóteles de deslealtad intelectual, como se ha llegado a decir, o, por el contrario, existen otras aclaraciones que dejen en mejor lugar al Estagirita. Sería posible, por ejemplo, que hubiera interpretado a los presocráticos basándose en una recepción de éstos anterior a él. ¿No podría haber ocurrido con Anaxágoras un fenómeno similar al que encontramos en la doxografía sobre Heráclito, a quien Platón (*Crat.*, 402a) leyó a través de Crátilo?[15]

ESTRUCTURA DEL PRESENTE ESTUDIO

Durante la primera parte de nuestro trabajo, analizaremos la figura de Anaxágoras con la máxima integridad posible, aunque nos interesan principalmente los aspectos filosóficos de su doctrina, mientras que todos los demás sólo en relación con éstos. Para llevar a cabo esta investigación seguiremos una división imaginaria de esta parte en dos secciones tocantes a los dos aspectos más sobresalientes de la doctrina de Anaxágoras, a saber, la mezcla y el *noûs*. La reducción a estos dos aspectos fue ya propuesta por Aristóteles (*Metaph.*, A, 8, 989 a 30) en una de sus presentaciones de la filosofía del Clazomenio. Con esto no pretendemos considerar apriorísticamente a Anaxágoras como un dualista, sino sencillamente partimos de la evidente oposición que establece él mismo entre Intelecto y mezcla. Esto nos anima a afrontar ambos por separado, sobre todo porque si no captamos pri-

[14] … ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὔδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον (*Metaph.*, A, 9, 991 a 16-18). Cf. ibíd., Γ, 5, 1009 b 26; *Meteor.*, I, 8, 345 a 25, *De part. an.*, IV, 2, 677 a 5… Por su parte, Teofrasto se refiere a οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν (*De sensu et sensibilibus*, 1), fórmula que ha sido identificada por Lanza como la referencia a tratados de autores desconocidos: cf. *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., p. xvi. Existe además una noticia, según la cual Arquelao habría estudiado en la "escuela" de Anaxágoras de Lámpsaco (Eusebius, *Praeparatio evangelica*, X, 14, 13), donde había fallecido éste. Independientemente de que haya sido o no una "escuela," es difícil negar que haya habido quienes se tuvieran explícitamente por seguidores suyos.

[15] Cf. Aristoteles, *Metaph.*, A, 6, 987 a 32; Γ, 5, 1010 a 11.

mero la naturaleza de la mezcla, tampoco podremos comprender sus afirmaciones sobre el *noûs*, el cual es hasta cierto punto el negativo de aquélla. Por otra parte, este tratamiento nos permitirá también encontrar algún punto de encuentro con la recepción posterior, cosa que no significa desvirtuar las palabras del Clazomenio.

Estudiaremos primero la mezcla considerada en sí misma y después veremos el uso que se hace de ella en los distintos ámbitos cosmológicos. Así, el primer capítulo estará dedicado al estudio de la mezcla como tal. Para entender mejor esta teoría, en primer lugar haremos una situación contextual de Anaxágoras. Hace falta averiguar la posición histórica exacta en la cual se desarrolla su pensamiento, comparándolo con el movimiento presocrático en general. Después, se podrán examinar las distintas afirmaciones hechas por Anaxágoras acerca de la mezcla. Una vez hayamos adquirido una comprensión suficiente de la constitución de ésta, podremos averiguar cabalmente el modo según el cual se produce el cambio en ella. Tal será el cometido del segundo capítulo. Ahora bien, el cambio puede ser considerado desde dos puntos de vista. Primero es menester identificar las condiciones generales en que se verifica y después la manera concreta de su realización, esto es, su despliegue histórico. De tal manera, se debe considerar la naturaleza del cambio según el parecer de Anaxágoras para tratar a continuación su cosmología, en la cual posee especial importancia la cosmogonía propiamente dicha. De esta manera, habremos agotado buena parte de los contenidos principales del pensamiento de Anaxágoras y podremos analizar a fondo la noción de *noûs*.

La segunda sección en la que implícitamente está divida la primera parte de nuestro estudio tratará el tema de Intelecto. Seguiremos aquí el mismo procedimiento con que afrontamos el estudio de la mezcla. Primero veremos el valor dado por Anaxágoras al *noûs* tomado por sí mismo y después nos detendremos en su relación con la cosmología. En el capítulo tercero se estudiará, pues, la condición de Intelecto, la cual será comprendida por su oposición a la mezcla. A su vez, en el capítulo cuarto serán considerados los aspectos dinámicos del *noûs*. Hará falta prestar atención a aquellas características que lo ponen en determinada relación con la mezcla, como son el conocimiento y el poder. Ahí deberá investigarse también la peliaguda cuestión de la teleología en su actividad. Una vez hayamos estudiado estos aspectos, habremos tocado todos los puntos filosóficamente más relevantes del pensamiento de Anaxágoras. Por otra parte, algunas de sus doctrinas que interesan más a la historia de la ciencia empírica que a la del pensamiento filosófico, aparecerán con frecuencia aquí y allá,

sobre todo en el capítulo segundo, sin que pretendamos agotarlas por completo. Con todo, es nuestro propósito dedicar algún espacio a la clarificación de ciertos temas sometidos a discusión o bien escasamente atendidos; en concreto, la noción de homeomería (cap. 1.2) y la estructura exacta de la cosmología de Anaxágoras (cap. 2). Efectivamente, para comprender el pensamiento cosmológico específico de nuestro autor debería destacarse mucho más su peculiar concepto de *perichóresis* (cap. 2.2), según nos parece, insuficientemente examinado por los estudiosos.

La segunda parte estará dedicada a la recepción de Anaxágoras. Creemos que la más instructiva manera de abordarla será el desarrollo histórico. Primero se examinará Anaxágoras, en la primera parte, para después, en la segunda, narrar la historia de la filosofía relacionada con él, principalmente aquella más influyente en Atenas, durante el siglo en que vive y en la centuria inmediatamente posterior. Será una narración un tanto mutilada porque, de ser completa, merecería un espacio excesivo. El objetivo es tan sólo reconstruir en trazos generales la línea que discurre desde Anaxágoras hasta Aristóteles. Esta línea pasa indiscutiblemente por una serie de filósofos más o menos presentes en los círculos culturales atenienses. Por lo demás, quisiéramos dar prioridad a los autores y textos menos conocidos. Así, Empédocles o Demócrito pudieron influir más que Arquelao entre las personas cultivadas, pero éste se encuentra más desatendido; además, aquéllos poseen una rica filosofía, mientras que éste es principalmente un transmisor del pensamiento de Anaxágoras. Pues bien, en el capítulo quinto consideraremos el camino seguido por la filosofía en la época en que vivió el Clazomenio. Por ello, es imprescindible tratar sobre los así llamados "discípulos de Anaxágoras" de los cuales hablamos antes, e incluso algunos pensadores que guardan una relación menos directa con él —como Diógenes de Apolonia o el autor del papiro Derveni— pero poseen varias afinidades con su pensamiento y pudieron orientar su recepción.

En definitiva, Anaxágoras fue "maestro" de Arquelao, éste lo fue de Sócrates, éste de Platón y éste de Aristóteles. He aquí un hecho histórico crucial para la fortuna de la obra del Clazomenio y también para su recepción. Hasta Sócrates esperamos llegar en el capítulo quinto, para comenzar el capítulo sexto en el ambiente de la Academia. Sería una tarea digna de gran interés la comparación de un filósofo tan eminente como Platón con Anaxágoras, algo que ha sido hecho en parte y que nosotros no podemos llevar a cabo aquí. Platón nos introduce sin embargo a sus discípulos, con los cuales, como hemos visto antes, Aristóteles vincula explícitamente a Anaxágoras.

Merecerá la pena, pues, hacer una revisión sumaria de ciertas doctrinas suyas en las que podemos reconocer algunos posibles puntos de encuentro con el filósofo de Clazomene. Por último, podremos desembocar así en Aristóteles, el autor antiguo que más ha influido en la recepción de Anaxágoras, el cual no sólo proporciona gran cantidad de noticias sobre él sino que parece integrar también en buena medida su filosofía. No podremos comentar enteramente toda la información ni mucho menos agotar la cuestión tocante al grado en que emplea el pensamiento de Anaxágoras para sus propios fines. Sin embargo, este capítulo nos servirá para descubrir algunos rasgos propios de la recepción de Anaxágoras en Aristóteles que creemos eficaces para la ulterior comprensión del Clazomenio e incluso podrían iluminar algunos puntos de difícil interpretación en el Estagirita mismo.

PARTE I

Una interpretación de Anaxágoras

CAPÍTULO I

LA "MEZCLA" DE ANAXÁGORAS

En la filosofía de Anaxágoras, las palabras *homoû pánta*, recordadas por la posteridad como un verdadero eslogan, constituyen un pilar inamovible sobre el cual se asienta todo el sistema, una idea que es menester dominar para entender tanto la naturaleza de la mezcla cuanto la del Intelecto, así como la actividad de éste. Por una parte, el *noûs* es presentado en oposición a la mezcla y, por otra, sus efectos se extienden sobre ella. Éstos son, por consiguiente, los dos aspectos que habremos de examinar por separado. En este capítulo, examinaremos la naturaleza de la mezcla misma. En el siguiente, nos ocuparemos de su movimiento, que es por entero causado por el *noûs*.

Antes de seguir adelante, leamos las partes fundamentales de los fragmentos que se refieren de modo explícito a la mezcla. Ellos nos proporcionarán el trasfondo necesario para comprender este aspecto de la filosofía de Anaxágoras y nos darán la base para resumir escuetamente los puntos fundamentales de su filosofía:

> Por causa de la debilidad de éstos [los sentidos] no somos capaces de distinguir la verdad (fr. 21).
> Los griegos no denominan correctamente el generarse y destruirse, pues ninguna cosa se genera ni se destruye, sino que se produce mezcla y diferenciación a partir de las cosas que existen. De esta manera, se llamaría correctamente mezclarse al generarse y diferenciarse al destruirse (fr. 17).
>
> Todas las cosas estaban juntas, infinitas en cantidad y en pequeñez, pues lo pequeño era también infinito. Estando todas las cosas juntas, nada era claro a

> causa de la pequeñez, pues Aire y Éter sostenían todas las cosas, al ser ambos infinitos (fr. 1).
> Antes de haber sido apartadas, existiendo todas las cosas juntas, tampoco era ningún color manifiesto, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas: lo húmedo y lo seco, lo cálido y lo frío, lo brillante y lo oscuro; habiendo también mucha tierra y semillas infinitas en cantidad, que no se parecen en absoluto entre ellas, pues ninguna de las otras cosas se parece en nada a otra. Estando así tales cosas en el conjunto, es necesario pensar que en él están todas las cosas (fr. 4b).
> … aquello de lo que en una cosa se encuentra en mayor cantidad, eso es y era lo más manifiesto y una cosa singular (fr. 12).
>
> No existe lo mínimo para lo pequeño, sino que hay algo siempre más pequeño (pues el ente no puede ser cortado hasta no ser). También para lo grande hay algo siempre mayor y es igual a lo pequeño en cantidad, pues cada cosa respecto de sí misma es tan grande como pequeña (fr. 3).
> Puesto que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, también por eso estarán todas las cosas en todo. No existe el ser separado, sino que todas las cosas participan de una parte de todo. Ya que no existe lo mínimo, no será posible que algo sea separado, ni que sea generado por su cuenta sino que, como al principio, también ahora están todas las cosas juntas. En todas las cosas, tanto en las más grandes como en las más pequeñas, hay muchas de las cosas apartadas, iguales en cantidad (fr. 6).
> Las cosas que están en el orden unitario no se separan unas de otras, ni están cortadas con hacha, ni lo caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente (fr. 8).
> … de modo que no se aprecia la cantidad de las cosas que son apartadas ni de palabra ni de obra (fr. 7).
> Estando estas cosas de tal manera diferenciadas, es necesario reconocer que todas ellas no son ni menos ni más; pues no es posible que haya algo más que la totalidad de ellas, sino que son todas siempre iguales (fr. 5).

Partimos de una concepción de la totalidad de las cosas físicas como una *súmmixis* o mezcla (fr. 4b). Esto significa que, en primer lugar, esta mixtión posee una unidad básica, debido a su continuidad (fr. 3) y, en segundo lugar, es capaz de albergar en sí multitud de ingredientes. Cada uno de los *chrémata* o cosas (colores, sabores, agua, tierra, tejidos animales, etc.) que descubrimos en la realidad constituye un ingrediente. En la mezcla se encuentran también los *spérmata* o semillas (fr. 4a, 4b), cuya identificación no resulta inmediata y por eso los estudiaremos en el capítulo siguiente. Antes de que el mundo tal como lo conocemos comenzara a existir, estos ingredientes se encontraban juntos (*homoû pánta*), en esa mezcla de ilimitado tamaño a la que nos referimos, pero unidos hasta tal punto que ninguno estaba diferenciado de los demás (fr. 1). Como veremos más adelante, la diferenciación tiene lugar gracias al removimiento de esa masa, cuyo causante es el *noûs* o Intelecto. Éste es capaz de reconocer los ingredientes incluso mientras están confundidos en el estado inicial (fr. 12). Una cosa se considera diferenciada cuando es apreciable por los sentidos y

esto se produce cuando predomina cuantitativamente en un sector de la mezcla (ibíd.). Sin embargo, incluso cuando las partes de ese ingrediente se agrupan en cierto lugar, el ingrediente permanece siéndolo, es decir, continúa implicado en la mezcla y nunca se puede separar del todo (fr. 6, 8). Esto supone que todos los ingredientes siguen estando presentes en cualquier lugar, por más que uno u otro predomine en algún sitio. Por ello, según Anaxágoras, todo está en todo (fr. 6, 11, 12). Se debe concluir finalmente que, si la mezcla es infinita y los ingredientes se extienden por toda ella, también ellos son de tamaño infinito o, al menos, indeterminadamente enormes, del mismo modo que lo son el aire y el éter (fr. 1).

Aunque Anaxágoras sea un filósofo de extracción jonia, resulta evidente que el principio fundamental que quiere salvaguardar con su pensamiento es la imposibilidad de la generación y la corrupción (fr. 17). En este sentido, su filosofía se manifiesta influenciada en gran medida por Parménides como sucede, por otra parte, en toda la literatura presocrática posterior al Eléata. Por esta razón, conviene averiguar qué enseñanzas suyas haya podido admitir el Clazomenio o, al menos, cuáles sean los ámbitos en que pueda existir cierta dependencia. Como ya se puede adivinar, la apuesta por una mezcla se revelará como una toma de posición que intenta salvaguardar, a la manera eleática, las sendas abiertas por los jonios o, si se prefiere, pretende oxigenar Elea con los frescos vientos de Jonia. En todo caso, por más que las conclusiones de la filosofía de Anaxágoras puedan parecer jónicas, el alma argumentativa es profundamente eleática, como sostienen Curd (*The Legacy of Parmenides*) y Graham (*Explaining the Cosmos*) actualmente. Dentro de este trasfondo podremos abordar después la naturaleza misma de la mezcla en Anaxágoras, enjuiciándola así en su justo sentido. El primer contenido de la doxografía que puede recibir iluminación gracias a la relación con Parménides quizá sea el célebre término *homeomería*, al que atenderemos al punto.

A continuación, nos concentraremos en la condición cuantitativa de la mezcla. Este aspecto parece obstinarse en quedar velado por la diferencia cualitativa de sus ingredientes. Sin embargo, cuidar la correcta comprensión de la cantidad en Anaxágoras nos permitirá comprender mejor de qué manera se dan simultáneamente todos los ingredientes en la mezcla, cosa que constituye la tesis central de Anaxágoras, a saber, el "todo junto" (*homoû panta*). Tal afirmación se ve reflejada asimismo en la paradoja de estar todo en todo. La profundización en este último punto será el cometido del postrer epígrafe del capítulo.

Nos parece necesario ilustrar la doctrina de la mezcla según Anaxágoras, a pesar de la gran cantidad de literatura al respecto. Aun disponiendo de obras excelentes, este asunto se presenta todavía como un rompecabezas filosófico. Por otra parte, los intérpretes contemporáneos cuentan con demasiados modelos de materia susceptibles de ser proyectados sobre Anaxágoras y en ocasiones producen la impresión de haber olvidado que están estudiando un filósofo del siglo quinto antes de Cristo. Otro riesgo de la interpretación contemporánea consiste en el culto a determinados términos que aparecen en los fragmentos, de manera que varios eminentes intérpretes han acabado adjudicando a Anaxágoras complicadísimas teorías, suponiendo en él mayor tecnicismo en el lenguaje del que podemos verificar. Debido a esta razón, conviene considerar este tema fijándonos en los textos, procurando entenderlos en el contexto de la filosofía presocrática.

1. La cuadratura del círculo

Según Plutarco, Anaxágoras mataba el tiempo durante su presunto encarcelamiento en el fútil intento de hallar la famosa cuadratura del círculo.[1] No partimos de esta noticia para concentrarnos en el relevante puesto que ostentaba la geometría en su filosofía, sino que la tomamos como metáfora de su empresa intelectual. El intento de cuadrar el círculo representaría la reconciliación, buscada por Anaxágoras, entre el pensamiento de matriz jonia y la filosofía de Parménides, puesto que Elea aparenta tener menos en común con Mileto de lo que —a los ojos de Tertuliano— Jerusalén tenía con Atenas. La interpretación moderna que más se ha impuesto para explicar la relación entre ambas maneras de conducirse en filosofía ha creído ver semejante conflicto entre ellas. Sin embargo, estudios más recientes en torno a Parménides y los filósofos denominados pluralistas están desplegando nuevas perspectivas, sobre todo respecto de nuestra comprensión del eleatismo. Curd y otros estudiosos han reivindicado una visión más abierta de la filosofía de Parménides que no dejaría fuera el estudio del movimiento y del surgir del mundo.[2] Si la postura

[1] Cf. Plutarchus, *De exilio*, 17, 607F. Verosímilmente depende de Ps. Plato, *Amatores*, 132a.

[2] Cf. Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides* (Princeton: Princeton UP, 1998); id., "Parmenides and After: Unity and Plurality," in *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin (Malden: Blackwell, 2006) 34-55; Daniel W. Graham, *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras and the New Astron-*

de Curd fuese verdadera, Aristóteles no andaría tan descaminado al tratar a Parménides como "filósofo de la naturaleza"[3] pues entre los jonios y éste existiría una unidad más honda de lo que hasta ahora hemos pensado. En coherencia con este planteamiento, Graham cree que Empédocles y Anaxágoras deben ser considerados «pluralistas eléaticos» en un sentido más estricto todavía que los atomistas.[4]

Desde el punto de vista de la cronología, resulta tan dudoso reconocer una influencia de Zenón o Empédocles sobre Anaxágoras como a la inversa. Por lo cual, Graham prefiere limitarse a hablar de un debate entre autores contemporáneos.[5] Así, si se demuestra una afición de Anaxágoras por las ideas eleáticas, podría bastar Parménides para explicar tal dependencia. Es más, si Curd y Graham tienen

---

omy (New York: Oxford UP, 2013) 96. En esas mismas obras, Curd nos proporciona también una iniciación a la interpretación estándar al respecto. También se puede consultar el ilustrativo primer capítulo de John Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy* (Oxford: Oxford UP, 2009) y varias páginas de Christoph Rapp, *Vorsokratiker* (München: Beck, 2007) 100-107, 125-127. Anteriormente, ya Karl R. Popper, *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*, ed. Arne F. Petersen, Jørgen Mejer (London: Routledge, 1998) 114 se había pronunciado de un modo muy audaz al respecto: «So Parmenides was, in my opinion, essentially a cosmologist.»

[3] Cf. v. gr. *Metaph.*, A, 3-5. A favor de los testimonios antiguos sobre Parménides, ha declarado recientemente Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, cit., p. 2: «The impulse towards 'correcting' the testimony of Plato and Aristotle has been excessive. Though their treatments of Parmenides are peculiar in some respects, their views are nonetheless generally perceptive and instructive on several points of fundamental importance.» Otras defensas de la doxografía aristotélica: cf. George B. Kerferd, "Anaxagoras and the Concept of Matter Before Aristotle," in *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, ed. Alexander P.D. Mourelatos (Garden City: Anchor, 1974) 499; Иван Д. Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Мысль, 1983) 49-51; Anne-Laure Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne" (Phil. Diss., Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008) 4s.

[4] Cf. Daniel W. Graham, "Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides," in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long (Cambridge: Cambridge UP, 1999) 165ss.; Graham, "Anaxagoras and Empedocles, Eleatic Pluralists," in *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, ed. id. (Princeton: Princeton UP, 2006) 186-223; id., "The Elemental Substance Theory as an Explanatory Hypothesis," in ibíd., pp. 243ss.

[5] Id., *The Texts of Early Greek Philosophy*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge UP, 2010) 315: «In any case, Empedocles is a rough contemporary [of Anaxagoras], as is Zeno. It is possible, at least, that there was an ongoing debate among these thinkers rather than just a one-time reaction by one to another.» Precisamente por esto, prescindimos de hacer una comparativa con tales autores, por más que se podrían encontrar muchas semejanzas, sobre todo con Empédocles: cf. Denis O'Brien, "The Relation of Anaxagoras and Empedocles," *The Journal of Hellenic Studies* 88 (1968) 93-113. Sin embargo, como enseguida se verá, basta Parménides para entender a Anaxágoras.

razón, Anaxágoras podría haberse apoyado en aquella segunda parte del *Poema* que, desafortunadamente, ha llegado hasta nosotros de modo más fragmentario aun que la primera. Como Parménides mismo dice, tales versos se habrían ocupado de comentar las «opiniones mortales»[6] según las cuales existirían el nacimiento y la consunción. Esto significa que, independientemente del grado de su identificación con las ideas cosmológicas de esa parte del *Poema*, es seguro que las ha expuesto en él.

Ciertamente muchos intérpretes han considerado que la filosofía de Anaxágoras podría consistir en una explicación verosímil de las apariencias evitando negar a Elea sus principios básicos.[7] Sin em-

---

[6] δόξας βροτείας (DK 28 B 8, v. 51, Graham 17; cf. DK 28 B 1, v. 30).

[7] Sobre el estricto eleatismo de Anaxágoras ya había hablado por ejemplo Walter Bröcker, "Die Lehre des Anaxagoras," *Kant-Studien* 42 (1942) 181: «Nur als Nachfolger des Parmenides ist Anaxagoras überhaupt verständlich.» También otorgan gran importancia al *Poema* de Parménides en la formación de la doctrina de Anaxágoras sobre la mezcla los siguientes autores: cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2 (Leipzig: Fues, 1892) 977; Ernst Neustadt, *Des Anaxagoras Lehre vom Geist* (Berlin: Mommsen-Gymnasium, 1914) 10; Julius Stenzel, "Zur Entwicklung des Geistesbegriffes in der griechischen Philosophie," *Die Antike* 1 (1925) 261; Olof Gigon, "Zu Anaxagoras," *Philologus* 91 (1936) 1-41; Davide Ciurnelli, *La filosofia di Anassagora* (Padova: CEDAM, 1947) 50ss.; Harold Cherniss, "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy," in *Selected Papers*, ed. Leonardo Tarán (Leiden: Brill, 1977) 83-85; Charles Mugler, "Le Problème d'Anaxagore," *Revue de Études Grecques* 49 (1956) 314-376; Adolfo García Díaz, "Las bases de la cosmología de Anaxágoras," *Diánoia* 3 (1957) 149-165; Domingo Mayor, "Problemas sobre Anaxágoras. ¿De dónde sus fallos?," *Pensamiento* 14 (1958) 191-200; Gabriele Giannantoni, *La filosofia prearistotelica* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1963) 177; Guido Calogero, *Storia della logica antica*, vol. 1 (Bari: Laterza, 1967) 251-316; Michael C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy* (Washington, D.C.: Oxford UP, 1971) 237ss.; David J. Furley, "Anaxagoras in Response to Parmenides," *Canadian Journal of Philosophy* Suppl. 2 (1976) 61-85; C.D.C. Reeve, "Anaxagorean Panspermism," *Ancient Philosophy* 1 (1981) 89-108; id., *The Greek Cosmologists*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge UP, 1987) 61-78; Isidoro Muñoz Valle, "La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser," *Rivista di filosofia Neo-scolastica* 68 (1976) 20-47; William Jordan, *Ancient Concepts of Philosophy* (London: Routledge, 1990) 53; Montgomery Furth, "A 'Philosophical Hero'? Anaxagoras and the Eleatics," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991) 95-129; Robert J. Hankinson, *Cause and Explantion in Ancient Greek Thought* (Oxford: Oxford UP, 1998) 42-45; Eric Lewis, "Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory," *Apeiron* 33 (2000) 1-24; Claire Louguet, "Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ?," in *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique ?*, ed. André Laks et Claire Louguet (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002) 497-530; Iván de los Ríos, "El pluralismo jonio. Azar y necesidad en la filosofía presocrática," *Taula, quaderns de pensament* 39 (2005) 23-39; John Palmer, "Anaxagoras and Parmenides," in id., *Parmenides and Presocratic Philosophy*, cit., pp. 225-259; Georg Rechenauer, "Anaxagoras," in *Frühgriechische Philosophie*, ed. Hellmut Flashar,

bargo, el estado de la cuestión que vamos presentando hace posible pensar que dicho procedimiento no constituyera una iniciativa del Clazomenio, sino que su origen se encontrase ya en Parménides mismo quien, más que sus seguidores, se preocupó por explicar el engaño de los sentidos.[8] Se podría hablar, pues, de un eleatismo flexible, que no ignoraría por entero el dato sensitivo y cuyo iniciador pudo haber sido Parménides en persona.[9]

Los estudios a los que nos hemos referido motivan un repaso de los fragmentos de Parménides, para buscar en ellos los orígenes de la obra de Anaxágoras. Esto nos puede ayudar a orientar correctamente la interpretación de ésta, si en aquel encontramos efectivamente el inspirador del itinerario filosófico del Clazomenio. Si Parménides no hubiera sido sólo un metafísico sino también un físico o si, al menos, así lo hubiese entendido Anaxágoras, sería plausible que éste no sólo se apoyase en él para negar la generación y la corrupción (fr. 17) sino que podría haber hecho un uso más extenso de su doctrina.

* * *

Dieter Bremer und Georg Rechenauer (Basel: Schwabe, 2013) 748ss. En las antípodas de la postura de Curd y Graham se puede citar a Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, vol. 1 (Berlin: Walter de Gruyter, 1973) 173: «… daß er [Anaxagoras] von der neuen, durch die Eleaten eingeleiteten kritischen Bewegung ganz und gar unberührt geblieben ist.» Cf. Felix M.L. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras* (New York: King's Crown, 1949) 154, nota 5. Raven, por su parte, opina que, aunque respete los principios de Parménides, la doctrina de Anaxágoras está en abierta polémica con él: cf. John E. Raven, "The Basis of Anaxagoras' Cosmology," *The Classical Quarterly* 4 (1954) 123. Recientemente ha sido defendida una postura análoga a la de Raven, expresamente contraria a la consideración de Anaxágoras como un pluralista eleático: cf. John E. Sisko, "Anaxagoras Betwixt Parmenides and Plato," *Philosophy Compass* 5 (2010) 432-442; también id., "Anaxagoras' Parmenidean Cosmology: Worlds within Worlds within the One," *Apeiron* 36 (2003) 87-114. Se ha opuesto a Curd y Graham también Catherine Osborne, "Was There an Eleatic Revolution in Philosophy?," in *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, ed. Simon Goldhill and Robin Osborne (New York: Cambridge UP, 2006) 240-243. En tales páginas, la autora reconoce que Parménides, Empédocles y Anaxágoras tienen en común la negación de la generación absoluta, pero esto no justificaría que existiera un verdadero diálogo entre ellos.

[8] Éste era ya el parecer de Aristóteles: Παρμενίδης δὲ (…) ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων (*Metaph.*, A, 5, 986 b 27-34).

[9] Nuestra expresión "eleatismo flexible" está emparentada con la sugerencia de Curd, que Graham ha calificado de "eleatismo débil" (*Weak*): cf. Graham, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, cit., p. 194. Por su parte, Palmer (*Parmenides and Presocratic Philosophy*, cit., p. 323) denomina a Parménides "monista generoso."

Comencemos fijándonos en el término νοῦς, de indudable importancia para Anaxágoras (fr. 11-14). Aunque se ha dicho con razón que tal empleo puede reflejar en cierta medida una dependencia de Jenófanes,[10] Anaxágoras no habrá pasado por alto su aparición en Parménides, para quien es lo mismo ser y entender (DK 28 B 3, 4, 6, v. 1; 8, vv. 34-36). Sobre todo admiran los versos que rezan así:

> Según sucede en cada uno la mezcla de sus miembros de muchos movimien-
> [tos,
> así se dispone en los hombres el entendimiento; pues lo mismo
> es lo que piensa la naturaleza de los miembros en los hombres,
> en todos y cada uno; porque lo lleno es pensamiento.[11]

La identidad del sujeto del pensamiento a la cual se hace referencia aquí, guarda gran parecido con una sentencia del fragmento duodécimo de Anaxágoras: «Todo intelecto es semejante, tanto el mayor como el menor.»[12] Por lo demás, en el texto citado asoma también el concepto de mezcla (κρᾶσις)[13] que, en el mismo contexto procreativo, reaparecerá junto a un término no menos anaxagóreo, como es el de

---

[10] Cf. Franciscus J. Clemens, "De Philosophia Anaxagorae Clazomenii" (Phil. Diss., Universitate Litteraria Berolinensi, 1839) 50; Gigon, "Zu Anaxagoras," cit., p. 40; Stelio Zeppi, *Studi sulla filosofia presocratica* (Firenze: La Nuova Italia, 1962) 39; Kurt von Fritz, "Der NOYS des Anaxagoras," *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964) 92ss. Las noticias de Aecio y Cicerón (DK 11 A 23) que atribuyen ya a Tales un νοῦς o una *mens* gobernadora del cosmos, podrían haber recibido, al menos en su formulación, influencias posteriores.

[11] ὡς γὰρ ἕκαστοτ(ε) ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων, / τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό / ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα (DK 28 B 16, Graham 51). Cf. M. R. Wright, *Introducing Greek Philosophy* (Durham: Acumen, 2009) 112.

[12] Asimismo, la explicación de la dotación intelectual en función de la complexión corporal sigue una lógica idéntica a la que, según Aristóteles, usa Anaxágoras: cf. *De part. an.*, IV, 10, 687 a 8-11.

[13] Charles H. Kahn, "The Historical Position of Anaxagoras," in *Ionian philosophy*, ed. K. J. Boudouris (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989) 206: «Both Anaxagoras and Empedocles have taken over from Parmenides the language of "mixture" to describe phenomenal change.» Cf. Patricia Curd, "The Metaphysics of Physics: Mixture and Separation in Empedocles and Anaxagoras," in *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, ed. Victor Caston and Daniel W. Graham (Burlington: Ashgate, 2002) 142ss. Por el contrario, puesto que Aecio usa el término κρᾶσις para hablar de Alcmeón (DK 24 B 4), Jaeger considera que es éste, junto con la literatura médica en general, el verdadero inspirador de la mezcla de Anaxágoras: cf. Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford: Clarendon, 1948) 157.

semilla: *germina miscent* (DK 28 B 18).[14] Contamos ya en Parménides con las semillas, que están además mezcladas, como lo estarán en Anaxágoras (fr. 4b), aunque aquí su importancia se restrinja por el momento a la generación animal.

El filósofo de Elea menciona de nuevo la mezcla,[15] diciendo que es provocada por Afrodita o Eros, el amor (Aristoteles, *Metaph.*, A, 4, 984 b 25), quien empuja a la unión de los sexos pero que también constituye un principio unitivo universal (πάντα κυβερνᾶι: DK 28 B 12). Aristóteles (ibíd.) ha considerado que esta fuerza es la "causa eficiente" para Parménides. Usando la terminología del Estagirita, podríamos enumerar ya aquí las dos causas que examinará Anaxágoras, a saber, la material y la eficiente, esto es, la mezcla y el Intelecto.

Es posible, pues, que Anaxágoras haya tomado la noción de mezcla de Parménides, puesto que la manera en que las cosas se hallan entremezcladas parece basarse en algunas consideraciones de éste. Así, su consabido lema del "todo junto" (ὁμοῦ πάντα) podría haberse fundado en una lectura del *Poema* entendido de modo material. A este respecto, leamos atentamente un par de enjundiosos pasos de éste, que iremos comentando en las páginas siguientes:

> … el Ente es ingénito e imperecedero,
> de una sola condición, imperturbable y completo.
> No era una vez, ni será, puesto que es ahora todo junto (ὁμοῦ πᾶν),[16]
> uno, continuo; porque, ¿qué nacimiento suyo buscarías?
> ¿A partir de qué cosa crecería? (…)
> No es tampoco divisible, pues es todo semejante,
> ni hay aquí algo más que pudiera impedirle estar unido
> ni tampoco algo menos, sino que está todo lleno de Ente.
> Luego todo es continuo, pues el Ente se junta al Ente.[17]

---

[14] Celio Aureliano, que reporta tal fragmento, relaciona este semen con el término δυνάμεις el cual refiere de nuevo Parménides en otro lugar (DK 28 B 9, v. 2). En tales "poderes" se fundarían, en parte, las semillas de Anaxágoras, según Gregory Vlastos, "The Physical Theory of Anaxagoras," *The Philosophical Review* 59 (1950) 41ss. Además, Aecio (DK 28 A 53) relaciona expresamente la teoría de la reproducción animal de Parménides con la de Anaxágoras: cf. Aristoteles, *De gen. an.*, IV, 1, 763 b 27 – 764 a 1.

[15] μίξις: DK 28 B 12; Anaxágoras: σύμμιξις: fr. 4b.

[16] La expresión se reitera en otro fragmento: πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ… (DK 28 B 9, v. 3).

[17] … ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, / ἐστι γὰρ οὐλομελές [οὖλον μουνογενές] τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον· [ἠδὲ τέλειον] / οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι [διζήσεαι] αὐτοῦ; / πῆι πόθεν αὐξηθέν; (…) οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· / οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. / τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει (DK 28 B 8, vv. 3-6, 22-25, Graham 17;

Como vemos, Parménides afirma que el Ente se arrima (πελάζει) al Ente. Ahora bien, esta decidida afirmación de la continuidad del Ente no debe confundirse con una posición física monista, pero tampoco es necesario comprenderla como un monismo metafísico estricto. Varias lecturas contemporáneas de Parménides se inclinan a negar que su filosofía consista en un monismo ontológico extremo.[18] De esta manera, Curd la interpreta como un "monismo predicativo," el cual exigiría que «cada cosa existente puede ser sólo una cosa, solamente admite un único predicado capaz de indicar qué es y debe admitirlo de un modo particularmente estricto.»[19] Para cumplir tales requisitos no es necesario que exista una sola cosa en el mundo pues varias cosas diferentes podrían recibir sendos predicados de un modo parejamente restringido. En este sentido, el presunto desprecio por la vía de la *dóxa* no sería tan extremado que en ella no se escondiera algo de verdad y podría suceder que en la segunda parte del *Poema* fuera el mismo Parménides quien inaugurase el pluralismo material, proponiendo *dos* principios, a saber, la luz y las tinieblas, φάος y νύξ (DK 28 B 9).[20] En todo caso, si Parménides hubiera visto alguna contradic-

---

entre corchetes están indicadas las variantes de Graham, a quien sigo en la traducción).

[18] Cf. Patricia Curd, "Parmenidean Monism," *Phronesis* 36 (1991) 241-264; id., *The Legacy of Parmenides*, cit., *passim* pero especialmente pp. 64-97; Néstor Luis Cordero, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004) 175-178, 183; id., *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua* (Buenos Aires: Biblos, 2008) 85s. Alexander P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008) 130ss. (originalmente publicado en 1970) ya negó que Parménides pudiera ser considerado un monista "holístico," mientras que Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London: Routledge, 1982) 204ss. afirmaba que sólo Meliso era monista en el sentido de afirmar que en el mundo existe una única realidad.

[19] «… predicational monism, is the claim that each thing that is can be only one thing; it can hold only the one predicate that indicates what it is, and must hold it in a particularly strong way» (Curd, *The Legacy of Parmenides*, cit., p. 66). Esta idea de Curd tuyo ya en 1932 un ilustre precedente en Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo* (Firenze: La Nuova Italia, 1977) 23s.: «L'essere parmenideo (…) non è che l'ipostatizzazione ontologica di quell'essere dell'affermazione che per la sua assoluta indeterminatezza verrà poi chiamato da Aristotele col nome di ὂν μοναχῶς λεγόμενον (…). Comunque, quest'essere che Parmenide trova nel pensiero non può da lui esser riconosciuto che come oggettiva realtà: ed ecco che di fronte allo stesso pensiero esso viene a costituirsi come qualcosa di assoluto, che non può essere se non oggetto di affermazione.» Por su parte, Palmer (*Parmenides and Presocratic Philosophy*, cit., 323) defiende que la doctrina de Parménides debe ser entendida en clave de lógica modal. Ahora bien, no cree que se haya ocupado en persona de explicar los fenómenos físicos.

[20] Esta dualidad de principios fue advertida por Aristóteles: τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα

ción entre sus afirmaciones respecto del Ente y el dualismo material, quien no encuentra ninguna y sigue resueltamente tal senda es Anaxágoras. Éste organiza su cosmología justamente con una estructura bipolar. La dualidad que halla en los pares de contrarios es recopilada en dos realidades, el aire y el éter, que parecen corresponder bastante bien con la luz y la oscuridad de Parménides: «Aire y Éter sostenían todas las cosas, al ser ambos infinitos» (fr. 1). «Lo denso, <lo> húmedo, lo frío y lo oscuro se reunieron ahí donde ahora está la tierra, mientras que lo raro, lo caliente <, lo brillante> y lo seco salieron hacia la profundidad del éter» (fr. 15; cf. fr. 2).[21]

En el texto de Parménides citado arriba se apreciaba, además, otro relevante aspecto del Ente heredado por Anaxágoras, esto es, su inmutabilidad. Una vez más, este concepto es entendido por el

---

Παρμενίδη, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι (*Metaph.*, A, 3, 984 b 1-4; cf. ibíd., 5, 986 b 27 – 987 a 2). Además, opone el "uno lógico" de Parménides al "uno material" de Meliso: Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (ibíd., 5, 986 b 18s.). Semejantes datos nos obligan a pensar que la doxografía del Estagirita es más versátil de lo que parece y se halla lejos de tachar a Parménides de monista extremo. Sin embargo, juzgan que Aristóteles comprende a Parménides de tal manera: cf. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit., p. 130; Curd, *The Legacy of Parmenides*, cit., p. 64. Por el contrario, Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, cit. es más justo con la doxografía de Platón y del Estagirita.

[21] Los dos principios de Parménides probablemente se funden, a su vez, en el par hesiódico formado por la Noche y el Día (*Theogonia*, 123s.), puesto que el filósofo de Elea también se refiere a Νύξ y Ἦμαρ (DK 28 B 1, v. 11): cf. Michael C. Stokes, "On Anaxagoras," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965) 249. Anaxágoras, por su parte, hereda esta oposición a través de λαμπρόν (fr. 4b, 12, 15?, 18) y ζοφερόν (4b, 12, 15) que, sin duda, corresponden al aire y al éter. El texto de Parménides que citamos a continuación refleja con claridad el paralelismo entre ambos filósofos. En él vemos como la luz, [1a] etéreo fuego, es calificada de [1b] ligera: τῆι μὲν φλογὸς *αἰθέριον πῦρ*, / ἤπιον ὄν, μέγ' [*ἀραιὸν*] ἐλαφρόν, mientras que la noche sería [2a] oscura y [2b] densa: ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό / τἀντία νύκτ' *ἀδαῆ*, *πυκινὸν* δέμας ἐμβριθές τε (DK 28 B 8, vv. 56-59, Graham 17). Compárese con Anaxágoras, quien pensaba probablemente que [1a] el éter era fuego (ὀνομάζει γὰρ αἰθέρα ἀντὶ πυρός: Aristoteles, *De caelo*, I, 3, 270 b 25) y sin duda lo reunía con los cuerpos brillantes y [1b] ligeros (ἀραιὸν: fr. 15), a los que enfrentaba los cuerpos [2a] oscuros y [2b] densos (ζοφερὸν, πυκνὸν: fr. 15). Naturalmente, en la dualidad éter-aire ha debido de tener mucha importancia también Anaximandro (DK 12 A 10; cf. infra cap. 2, nota 47). Cf. Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York: Columbia UP, 1960) 161s. En este mismo ámbito cosmológico, la idea de Anaxágoras (fr. 18) según la cual la luz lunar es recibida del sol, parece haber pasado por Parménides (DK 28 B 15): cf. Daniel W. Graham, "Theory, Observation, and Discovery in Early Greek Philosophy," in *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, ed. Stefania Giombini e Flavia Marcacci (Passignano sul Trasimeno: Aguaplano, 2010) 201-203; no es demasiado creíble Aecio cuando dice que esta enseñanza podría remontarse a Tales (DK 11 A 17b; DK 59 A 76s.).

Clazomenio de manera material, aunque fuera posible que el de Elea lo hubiera usado en sentido figurado.[22] En cualquier caso, Parménides también fue entendido así por los que normalmente son considerados sus sucesores filosóficos, a saber, Zenón, Meliso y los atomistas. Pues bien, en el texto a que nos referimos, Parménides descarta que el Ente pueda cambiar de posición local, porque es estable sobre sí mismo (DK 28 B 8, vv. 29-31). Esta solución no parece satisfacer del todo a Meliso, quien evidentemente lee tal estabilidad en clave física. Por esta razón, se siente obligado a buscar un subterfugio para asegurar la inmutabilidad. Considera así que el Ente es inmoble porque es infinito, no quedando lugar alguno al que dirigirse (DK 30 B 7, §7). De esta manera, el Uno de Meliso logra mantenerse estable sobre sí mismo a fuerza de agotar el espacio. Una postura semejante es la que parece haber sostenido Anaxágoras, según el testimonio de Aristóteles (*Phys.*, III, 5, 205 b 1), el cual afirma que la mezcla, tomada como un todo, consigue permanecer en reposo apoyada sobre su propia infinitud.

Podría parecer que se ha recorrido un largo trecho desde la estabilidad del Ente finito de Parménides hasta el reposo de la mezcla infinita de Meliso y Anaxágoras. En efecto, Parménides describe el Ente como una realidad delimitada, por entero parangonable con una esfera, igual por todos lados.[23] Sin embargo, no se trata de dos posturas tan dispares como resultan a primera vista. Parménides hablaba de algo finito que no necesitaba apoyarse en ninguna otra cosa para permanecer estable, porque "fuera" de él no existía nada más. Meliso y Anaxágoras, siguiendo una lógica espacial diferente, integran lo

---

[22] En contra de una interpretación figurada de las palabras de Parménides está Manfred Kraus, "Νῦν ἔστιν ὁμοῦ μᾶν. Sein, Raum und Zeit im Lehrgedicht des Parmenides," in *Frühgriechisches Denken*, ed. Georg Rechenauer (Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2005) 260s.: «… so müssen wir feststellen, daß nichts hindert, dieses Seiende auch so, wie Parmenides es beschreibt, nämlich als ein räumlich ausgedehntes zu betrachten, daß es keine Indizien dafür gibt, daß Parmenides in dieser Hinsicht etwa nur metaphorisch oder in Bildern spräche, die ein in Wahrheit transzendentes Seiendes nur symbolisieren sollten (…). Der Begriff aber, mit dem Parmenides diese Existenzform des Seienden vorzugsweise beschreibt, (…) ist eben jenes unscheinbare ὁμόν, das In-eins-Zusammengekommene. Anaxagoras immerhin scheint dies klar erkannt zu haben, wenn er seine Darstellung in unverkennbarem Rückgriff auf und bewußter Absetzung von Parmenides mit dem Satz eröffnet: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν (DK 59 B 1).»

[23] Cf. DK 28 B 8, vv. 42ss. Esta descripción no es necesariamente monista, puesto que dentro de la homogeneidad física de una esfera puede haber algún tipo de diversidad. Sin embargo, semejante comparación facilita una interpretación física del *Poema*. Sin ir más lejos, Empédocles denomina Esfero a la masa de los elementos: cf. DK 31 B 28s.

principal de la idea de aquel: lo único en el universo no necesita sostenerse sobre nada. Todos piensan, en definitiva, que el ser está únicamente en sí mismo.

Ahora bien, a diferencia de Meliso, Anaxágoras estima que sí se puede producir cierto movimiento. Esto no significa que Anaxágoras contradiga a Parménides porque, al igual que él, considera el cambio, tal como suele ser concebido por los hombres, como pura apariencia:

> Los griegos no denominan correctamente el generarse y destruirse, pues ninguna cosa se genera ni se destruye, sino que se produce mezcla y diferenciación a partir de las cosas que existen. De esta manera, se llamaría correctamente mezclarse al generarse y diferenciarse al destruirse (fr. 17).

Nunca ocurre un verdadero nacer y morir, sino un disolverse y un resaltarse. Las cosas no se destruyen, sólo se esconden; tampoco nacen, pues son realidades latentes que emergen en determinadas circunstancias. Parménides, por su parte, englobaba el devenir en lo que él designaba como «opiniones mortales.»[24] De esta manera «han sido nombradas todas las cosas que los mortales han establecido, persuadidos de que eran verdaderas: generarse y destruirse, ser y no ser, trocar el lugar y cambiar de lustroso color.»[25] Es evidente que el fragmento de Anaxágoras citado guarda un gran paralelismo con estos versos. Observemos ambos textos en griego para apreciar mejor sus similitudes:

Parménides	**Anaxágoras**
…τῶι πάντ' [I]ὀνόμασται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ / [II]γίγνεσθαί τε καὶ [III]ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν	τὸ δὲ [II]*γίνεσθαι* καὶ [III]*ἀπόλλυσθαι* οὐκ ὀρθῶς [I]*νομίζουσιν* οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα [II]*γίνεται* οὐδὲ [III]*ἀπόλλυται*, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε [II]*γίνεσθαι* συμμίσγεσθαι καὶ τὸ [III]*ἀπόλλυσθαι* διακρίνεσθαι

En resumen, ambos filósofos creen que las palabras humanas son limitadas y no expresan toda la verdad.[26] Dando la razón al Eléata,

---

[24] DK 28 B 8, v. 51; cf. ibíd. B 1, v. 30.
[25] DK 28 B 8, vv. 38-41, Graham 17.
[26] Respecto del conocimiento, Rudolf Schottlaender, "Drei vorsokratische Topoi," *Hermes* 62 (1927) 445s. vio cierto paralelismo entre: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης (…) οὔτε φράσαις (Parménides: DK 28 B 7, Graham 11) y μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ (Anaxágoras: fr. 7).

Anaxágoras considera que los movimientos dentro de la mezcla no son verdaderos cambios, pues para él el cambio constituye una generación o corrupción y éstas no se producen jamás. Los movimientos admitidos por él son redistribuciones de ingredientes, los cuales tan sólo se agrupan en ciertos puntos y se retraen de otros, pero no se separan nunca (fr. 6, 8) ni se apartan de ningún lugar por completo puesto que, como se ha dicho, todo está en todo (fr. 6, 11, 12). De esta manera, no sólo el conjunto de la masa permanece quieto sino también los ingredientes mismos, que siempre se encuentran en todo lugar aunque su cantidad pueda variar localmente. Parménides habría sido, pues, el punto de referencia no sólo para hablar de una masa estable en su conjunto sino también para considerar inmutable cada uno de los ingredientes.

Un aspecto de la doctrina de Parménides que no supondría una novedad para los jonios es la continuidad (συνεχής: DK 28 B 8, v. 25), si bien en Anaxágoras adquiere un peso propio. Puesto que el Ente es todo continuo, Parménides niega que sea posible su división.[27] Aunque la palabra συνεχής no aparece en el de Clazomene, el concepto está indudablemente presente.[28] Lo demuestra el tercer fragmento, donde se afirma que la división se puede prolongar indefinidamente, de modo que no puede existir la fracción mínima de ninguna cosa: «No existe lo mínimo para lo pequeño, sino que hay algo siempre más pequeño» (fr. 3).[29] La existencia de una partícula mínima supondría la posibilidad de determinar límites naturales a las cosas y, así, la materia sería discreta, es decir, estaría inevitablemente dividida.

---

[27] οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον (DK 28 B 4, Graham 13). Los verbos σκίδνημι y συνίστημι de este paso recuerdan a ἀποκρίνω, διακρίνω y συμμίγνυμι de Anaxágoras. En este sentido, las palabras de Parménides citadas podrían proporcionar incluso un sustento a la lectura de Zeller del fragmento tercero de Anaxágoras: τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸμῇ <μὴ> οὐκ εἶναι. Del mismo modo, οὔτε *σκιδνάμενον* πάντηι *κατὰ κόσμον* hace pensar en οὐ *κεχώρισται* ἀλλήλων τὰ *ἐν τῶι ἑνὶ κόσμῳ* (fr. 8) y en el verbo διακοσμέω (fr. 12). También Parménides habla de un διάκοσμον (DK 28 B 8, v. 60, Graham 17).

[28] ὅσοι δ' ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος (…), τῇ ἀφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον εἶναι φασίν (Aristoteles, *Phys.*, III, 4, 203 a 22). «Für Anaxagoras steht der parmenideische Begriff der Dichte des Alls als lückenloser Masse im Mittelpunkt» (Gigon, "Zu Anaxagoras," cit., p. 18).

[29] οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί (fr. 3). También, véase este testimonio de Aristóteles: τὸ δ' ἄπειρον ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ· διὸ καὶ τοῖς ὁριζομένοις τὸ συνεχὲς συμβαίνει προσχρήσασθαι πολλάκις τῷ λόγῳ τῷ τοῦ ἀπείρου, ὡς τὸ εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχὲς ὄν (*Phys.*, III, 1, 200 b 17-20). Se diría que aquí el Estagirita se está refiriendo asimismo a: καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν (fr. 1).

Por el contrario, lo verdaderamente irremediable es la presencia de las partes de unas cosas en otras (fr. 6, 11, 12), ya que no puede suceder que unas se separen completamente de otras (fr. 6, 8).[30]

Tanto en Parménides como en Anaxágoras la continuidad está vinculada con la plenitud del ser. Con plenitud nos referimos a la afirmación de Parménides según la cual «todo está lleno de Ente.»[31] La mezcla del Clazomenio es igualmente una masa continua, en la cual no puede haber ningún hueco, porque los ingredientes son inseparables, ni tampoco se puede dar una división tal que provoque la nada o el vacío, esto es, el no ser (οὐκ εἶναι: fr. 3).[32] Asimismo, el Ente de Parménides está lleno de contenido, el cual permanece invariablemente constante: «No es tampoco divisible, pues es todo semejante, ni hay aquí algo más que pudiera impedirle estar unido ni tampoco algo menos.»[33] El Ente es igual por todas partes, formando una esfera perfecta (DK 28 B 8, v. 43), de tal modo que no se puede señalar ni más ni menos cantidad que la contenida dentro de sus fronteras. Asimismo, Anaxágoras rechaza todo aumento o disminución de la cantidad: «Estando estas cosas de tal manera diferenciadas, es necesario reconocer que todas ellas no son ni menos ni más; pues no es posible que haya algo más que la totalidad de ellas, sino que son todas siempre iguales» (fr. 5). No resulta claro a qué cantidad aplique aquí Anaxágoras dicha igualdad, si a la discreta o a la continua, esto es, al número de ingredientes o a la cantidad de masa en que se dé

---

[30] οὐδὲ *χωρὶς* ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει (fr. 6); Parménides: ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / *χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων*... (DK 28 B 8, 55s., Graham 17). En efecto, Parménides no parece rechazar el dualismo tanto cuanto el error de los mortales, al no observar que los dos principios se dan en unidad: τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν – ἐν ᾧι πεπλανημένοι εἰσίν – (DK 28 B 8, v. 54, Graham 17). No obstante, la traducción de este último verso es disputada.

[31] πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος (DK 28 B 8, v. 24, Graham 17). Asimismo: πᾶν πλέον ἐστὶν … (DK 28 B 9, v. 3, Graham 20). Sider traduce el πλῆθος de Anaxágoras (fr. 1, 2, 3, 4b, 6, 7) por *plenitude*: cf. David Sider, *The Fragments of Anaxagoras* (Sankt Augustin: Academia, 2005) 71. «According to Anaxagoras, Parmenides *is* really right, in that the universe (or All That Is) is wholly saturated with every property, i.e. every property is everywhere» (Furth, "A 'Philosophical Hero'? Anaxagoras and the Eleatics," cit., p. 111). La plenitud de la masa según Anaxágoras se puede apreciar en muchos detalles, pero quizá sea ésta la afirmación más taxativa de la imposibilidad del no ser, probablemente entendido como vacío: τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸμῇ <μὴ> οὐκ εἶναι (fr. 3).

[32] La identificación del no Ente de Parménides con el vacío fue llevada a cabo claramente por Meliso: οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἄν οὖν εἴη τό γε μηδέν (DK 30 B 7, §7, Graham 15). En cap. 2.1 veremos la semejanza entre la lógica de Meliso y la de Anaxágoras a este respecto.

[33] οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· / οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον (DK 28 B 8, vv. 22-24, Graham 17).

cada uno. Aunque es probable que esté hablando de la cantidad discreta —como en fr. 7—, en último término, ha de considerar que también la cantidad continua permanece inalterable, debido a la inmutabilidad a la que antes nos referíamos.

Igualmente, Anaxágoras podría pensar en el texto de Parménides recién citado al mencionar la constante cantidad continua de las cosas: «Lo grande (…) es igual a lo pequeño en cantidad, pues cada cosa respecto de sí misma es tan grande como pequeña» (fr. 3).[34] Diciendo con esta curiosa fórmula que cada cosa es respecto de sí misma grande y pequeña a la vez, Anaxágoras quiere dar una explicación para la no menos sorprendente igualdad en cantidad de lo grande y lo pequeño. Tal como veremos en los siguientes epígrafes, todas las cosas, en cuanto últimamente son ingredientes, son igualmente infinitas (fr. 1), aunque su presencia se escape a los sentidos. Por eso, conceptos como "grande" y "pequeño" son convencionales y pertenecen a la manera humana de hablar (fr. 17), fundada en las apariencias (fr. 12 al final), pero no hacen plena justicia a la realidad.[35]

2. HOMOGENEIDAD Y HOMEOMERIDAD

En el epígrafe anterior, hemos visto como Anaxágoras tiene muchos puntos doctrinales en común con Parménides. Sin embargo, podría antojársenos más difícil compatibilizar la estricta homogenei-

[34] Cf. fr. 5. Parménides niega la variedad de extensión del Ente valiéndose de la forma comparativa de μέγας y βαιός: … τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον / οὔτε τι βαιότερον (DK 28 B 8, vv. 44s., Graham 17). Anaxágoras usa μέγας y μικρός, en una fórmula con un significado quizá análogo: πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν (fr. 3). De hecho, la igualdad (ἴσος) entre lo grande y lo pequeño está expresada en términos que recuerdan de nuevo a Parménides; así, leemos en Anaxágoras: *ἴσον* ἐστὶ τῶι σμικρῶι πλῆθος (fr. 3); πάντα *ἴσα* ἀεί (fr. 5); *ἴσαι* μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ πλῆθος (…) *ἴσα* πλῆθος (fr. 6); mientras que Parménides decía: μεσσόθεν *ἰσοπαλὲς* πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον / οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι. (…) οἷ γὰρ πάντοθεν *ἶσον*, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει (DK 28 B 8, vv. 44s., 49, Graham 17).

[35] Así interpreta el fragmento Calogero, *Storia della logica antica*, vol. 1, cit., p. 264: «Anassagora ha scoperto la relatività del grande e del piccolo.» Cf. Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Мысль, 1983) 56ss.; David Konstan, "Anaxagoras on Bigger and Smaller," in *Studi di filosofia preplatonica*, ed. Mario Capasso, Francesco de Martino, Pierpaolo Rosati (Napoli: Bibliopolis, 1985) 137-157; Lucio Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora* (Napoli: Loffredo, 1996) 24. Es muy probable que Pepe (ibíd., p. 17) tenga razón al proponer que la reflexión de Aristóteles (*Cat.*, 6, 5 b 11 – 6 a 11) sobre la naturaleza relativa de los conceptos de "grande" y "pequeño" contenga una crítica implícita dirigida a Anaxágoras.

dad del ser parmenídeo que antes ha hecho aparición (πᾶν ἐστιν ὁμοῖον: DK 28 B 8, v. 22) con el pensamiento de Anaxágoras, el cual precisamente se esfuerza en explicar la variedad del mundo, de forma que es tenido generalmente por un pluralista. En sus fragmentos, afirma que las semillas son diferentes las unas de las otras (fr. 4b) y que ninguna cosa es semejante a ninguna otra, fuera de Intelecto (fr. 12). En efecto, cada una de las cosas que vemos en el mundo es explicada como la preponderancia de ciertos ingredientes en un sector de la mezcla (fr. 12), luego es necesario que tal mezcla sea susceptible de heterogeneidad.

Que en la mezcla predominen en un lugar ciertos ingredientes y en otro lugar otros, no representa ningún problema para afirmar la homogeneidad del Ente parmenídeo, según el parecer de Anaxágoras. Conviene prestar atención al hecho de estar traduciendo con "homogeneidad" la frase πᾶν ἐστιν ὁμοῖον (DK 28 B 8, v. 22), donde el significado del término ὁμοῖος no apunta directamente a lo que se suele entender hoy por "homogeneidad," una palabra que al hablante del español moderno lleva a pensar en la uniformidad de una mixtura. Aquí no hablamos de homogeneidad sino en sentido etimológico, o sea, para referirse a la unidad de condición o naturaleza.[36] De esta manera lo ha entendido Anaxágoras, el cual explica las cosas aparentemente uniformes como compuestos de una variedad inmensa de ingredientes en distinto grado.[37]

Un reflejo de la "homogeneidad" parmenídea en el universo de Anaxágoras podría estar realizado en cada uno de los ingredientes, que permanecen siempre idénticos como el Ente de Parménides. Es cierto que el Clazomenio también afirma que todas las cosas tienen partes de cada una de las demás y, por consiguiente, lo blanco es también negro y viceversa.[38] Sin embargo, aunque cada uno de estos ingredientes esté *de hecho* mezclado con todos los demás y, por tanto, se vea privado de homogeneidad, se puede *pensar* cada ingrediente

[36] Nótese que en Homero y todavía en Parménides, el término ὁμοῖος significaba primordialmente igualdad y no tanto semejanza. Liddell-Scott propone las siguientes traducciones en este sentido: *the same*, *always the same*, *unchanging*, *the same as ever*, *one and the same*, *equal in force*, etc. Por su parte, Hjalmar Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 2 (Heidelberg: Winter, 1960) 390 considera que a partir de la *Ilíada*, ὁμοῖος significa *gleich*, *-artig*, *ähnlich*, *derselbe*, añadiendo que su origen debe ser puesto en ὁμός, la cual constituye «altes Wort für 'ein und derselbe, gleich'.»

[37] Por ejemplo, Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, vol. 2 (Stuttgart: Reclam, 1986) 199 traduce ὅμοιος como *völlig gleich*.

[38] En ese sentido, sería cabal atribuirle el célebre sofisma de la nieve negra: cf. DK 59 A 97s.; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 90.

por separado. De esta manera, cabe distinguir aquí lo blanco como ingrediente y lo blanco como sustancia.[39] Lo blanco como ingrediente es la realidad que está inmiscuida en todas las partes de la mezcla, tanto en lo que nos parece blanco como lo que no. Lo blanco como sustancia es aquello que los hombres llaman blanco, a saber, aquella cosa en la cual predomina el ingrediente blanco. Mientras que la variedad se da en el nivel de las sustancias, que pueden tener más o menos cantidad de los distintos ingredientes, éstos permanecen siempre idénticos a sí mismos. En este sentido, cada uno de los ingredientes tomado por separado cumple las condiciones del Ente parmenídeo.[40]

---

[39] Usamos la distinción de Malcolm Schofield, *An Essay on Anaxagoras* (Cambridge: Cambridge UP, 1980) 74 entre las cosas fenoménicas, tal como las percibimos ("sustancias"), y los "ingredientes," término que viene a significar lo mismo que "elemento" para Aristóteles. Pensamos que la distinción conceptual entre ambos es necesaria para entender lo que Anaxágoras denomina genéricamente χρήματα. Esta distinción corresponde últimamente con la oposición entre el conocimiento sensitivo y el intelectual, en la cual se basa el así llamado principio de predominancia: νοῦς (…) γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει (…). ἕτερον δὲ (…) ὅτῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα (fr 12). También habría que leer así la oposición entre ὄψις y ἄδηλον en fr. 21a, así como αἴσθησις y λόγος en Aecio (DK 59 A 46) y el comentario simpliciano: διττήν τινα διακόσμησιν ὑποτίθεται, τὴν μὲν νοεράν, τὴν δὲ αἰσθητὴν (Simplicius, *In Phys.*, CAG 157, v. 5). Cf. Felix Heinimann, *Nomos und Physis* (Basel: Friedrich Reinhardt, 1945) 48s.; Patricia Curd, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia. A Text and Translation with Notes and Essays* (Toronto: University of Toronto Press, 2007) 190s. Un distingo análogo al de Schofield fue propuesto por Strang entre *E-substances* (elementales) y *C-substances* (fenoménicas): cf. Colin Strang, "The Physical Theory of Anaxagoras," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45 (1963) 102. En general, ha de ser tenida en cuenta la observación de Helene Spanu, "Inhalt und Form der Theorie von Anaxagoras," *Archaiognosia* 5 (1987) 12: «Die Eigentümlichkeit der anaxagoreischen Theorie besteht tatsächlich darin, dass dieselben Begriffe (bzw. Relationen) zwei verschiedene (aber nach bestimmten Regeln dual zusammenhängende) Verwendungsweisen erhalten können; unvermeidlich denselben Relationen (bzw. Begriffen) müssen zwei entsprechend verschiedene Bedeutung beigemessen werden.»

[40] Un problema hermenéutico serio es la identificación de las realidades en las que se debería verificar el presunto "principio de homeomeridad" que defendería Anaxágoras. Es evidente que Aristóteles predica la homeomeridad de los ingredientes, no de las sustancias. En cambio, en unos artículos recientes sobre el tema, Sisko trata de aplicar el principio a las sustancias, no a los ingredientes (aunque no use esta distinción de manera sistemática): cf. John E. Sisko, "On the Question of Homoeomerity in Anaxagorean Physics," *Apeiron* 42 (2009) 89-104; id., "Anaxagoras on Matter, Motion, and Multiple Worlds," *Philosophy Compass* 5 (2010) 443-448. Nuestra tesis, por el contrario, aplica el término "homeómero" a la mezcla en su totalidad y, por extensión, a las sustancias, pero en un sentido distinto del aristotélico, como explicamos a continuación. En segundo lugar, existe el problema de identificar las "partes" (μοῖραι) a las que se refiera el término ὁμοιομερῆ. Normalmente, es referido a las partes extensas (cf. Sisko, ibíd.). Ciertamente, ése es el sentido que tiene la voz μοῖραι en

En cuanto inmutable e igual a sí mismo, cada ingrediente es homogéneo en un sentido estricto. No es de extrañar, pues, que pueda ser identificado con el concepto de sustancia homeómera que sostiene Aristóteles.[41] Éste designa con el término ὁμοιομερής a aquellas sustancias cuyas partes poseen la misma identidad que las demás y que el todo.[42] Por ejemplo, cualquier pedazo de carne o cabello es idéntico a cualquier otro y, a la vez, es tan carne o cabello como la totalidad de la cual ha sido extraído. Un cuerpo homeómero es, pues, según lo entiende Aristóteles, también uniforme. La interpretación aristotélica de los ingredientes en Anaxágoras como sustancias homeómeras ha tenido una gran fortuna entre los testigos de la Antigüedad. No siendo éstos siempre tan lúcidos como el Estagirita, la voz ὁμοιομερής ha acabado provocando más tinieblas que claridad, de manera que los estudiosos contemporáneos niegan con unanimidad que se deba contar entre los *ipsissima verba* de Anaxágoras.[43] Sin embargo, esto no quiere decir que el testimonio de Aristóteles no pueda sernos útil si tratamos de leerlo con cuidado.[44] No pretendemos

---

Anaxágoras, pero al afirmar ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι (fr. 11) se está indicando implícitamente que las partes extensas de los demás cosas son partes constitutivas (ingredientes) de cada sustancia. Como ahora se verá, creemos que con el término ὁμοιομερῆ es aludida justamente la constitución de las cosas mezcladas y no la semejanza entre sus partes extensas. El tercer problema que vamos a afrontar es el significado del término ὅμοιος en este caso, una dificultad que depende de la anterior.

[41] Aristóteles denomina sustancias homeómeras a los ingredientes de Anaxágoras por ejemplo en: … Ἀναξαγόρας δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μίγματα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων (*De caelo*, III, 3, 302 a 31 – b 2). En este texto los opone a los elementos, que no son para Aristóteles menos homogéneos, pero son en cambio simples, a diferencia de los tejidos biológicos mencionados, fruto de la mezcla de los elementos en cierta proporción. Por esta razón, el Estagirita nunca concede a los elementos la denominación de ὁμοιομερῆ excepto en polémicas como ésta (*Metaph.*, A, 3, 984 a 11-16; 9, 992 a 7): cf. Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*, cit., p. 29, nota 45; Kurt Czerny, "Das Anaxagoras-Testimonium des Simplizius VS 59 A 41 und seine Quellen" (Phil. Diss., Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, 1978) 43s.

[42] Así reza la definición de ὁμοιομερής en Liddell-Scott: «Having parts like each other and the whole.» Ciertamente, concuerda con las explicaciones de Aristóteles: cf. *De part. an.*, II, 1, 646 b 34; 647 b 18ss.; 9, 655 b 6. Ya anteriormente en Plato, *Protag.*, 329d-e. Véanse los útiles pasajes que presenta Hermannus Bonitz, *Index Aristotelicus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955) 510, con referencia incluso a la recepción del término en Galeno.

[43] Acerca de este tema, tocado por prácticamente todos los estudios acerca de Anaxágoras, resulta sobre todo clarificador Diego Lanza, "Le omeomerie nella tradizione dossografica di Anassagora," *La parola del passato* 82 (1962) 256-293.

[44] Una defensa de la correcta comprensión de la doctrina de Anaxágoras que se esconde bajo la terminología aristotélica la encontramos en Ralph J. Masiello, "A Note

analizarlo pormenorizadamente, pero pensamos que un par de pinceladas permitirán aclarar el término en cuestión.

Ahora bien, si aplicamos el adjetivo ὁμοιομερής a la mezcla de Anaxágoras, enseguida nos toparemos con numerosos problemas. En efecto, el Clazomenio parece considerar homogéneo sólo al νοῦς: «Todo intelecto es semejante (ὅμοιός), tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra» (fr. 12). Habría que preguntarse hasta qué punto puede significar aquí ὅμοιός una uniformidad como la que Aristóteles atribuye a sus cuerpos homeómeros porque, justamente en el caso del νοῦς, no parece cumplirse la relación de semejanza de las partes entre sí y con el todo. Ciertamente nunca se menciona que el νοῦς tenga partes (μοῖραι), sino que sólo aparece la enigmática mención de un νοῦς mayor y otro menor.

Tenemos, pues, una situación curiosa. Por una parte, los términos que forman el adjetivo ὁμοιομερής están ya presentes en Anaxágoras (ὅμοιός y μοῖραι). Por otra parte, la doctrina del filósofo parece ser la opuesta a la defendida por Aristóteles. Existen dos escapatorias para huir de este dilema. O bien rechazamos por completo un testimonio tan antiguo y útil como el de Aristóteles, o bien damos una explicación para lo que aparenta ser un error. De ambas posibilidades, nos parece más consecuente optar por la segunda y proponer un significado distinto para el término ὁμοιομερής. Podría haber sucedido que alguien hubiera comenzado a hacer uso de esa palabra con el objeto de explicar la filosofía de Anaxágoras, pero no para significar la homogeneidad de las cosas fenoménicas (sustancias), sino para explicar que cada una de ellas es *semejante al todo*.[45] Esto no significa sino que cada una de las sustancias es como la totalidad de la mezcla, vale decir, cada una está compuesta de todos los ingredientes. Si el Clazomenio concluye que «ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra» (fr. 12) es porque no hay una sola sustancia que consista tan sólo en cuanto parece ser. Cada sustancia está constituida por un conjunto de ingredientes predominantes más una muchedumbre de otros que pasan desapercibidos. Aunque podamos encontrar el mismo ingrediente prevaleciendo en dos cosas distintas, no tenemos derecho a agruparlas en virtud de dicha semejanza, puesto que, para esas cosas, la semejanza más honda se sitúa en el hecho de

---

on Aristotle's Homeomery and the Fragments of Anaxagoras," *The Modern Schoolman* 46 (1969) 135-140.

[45] P. Leon, "The Homoiomeries of Anaxagoras," *The Classical Quarterly* 21 (1927) 138: «If we wish to understand the 'homoiomereity' of Anaxagoras we must take not *a* whole, a substance, or a quality, but *the* whole.»

estar mezcladas, no en el predominio del mismo ingrediente en ambas. Llevando, pues, la sentencia de Anaxágoras a su extremo, habría que afirmar que tales cosas estarían desprovistas no sólo de semejanza recíproca, sino incluso de semejanza consigo mismas. En efecto, pareciendo algo homogéneo, en realidad, consisten en una mezcla de muchas cosas. Las sustancias se nos antojan una sola cosa (ἓν ἕκαστόν: fr. 12), pero en realidad están formadas por multitud de ingredientes.

Si hemos explicado esto bien, se ha de concluir que, paradójicamente, las cosas fenoménicas serían homeómeras, no por ser homogéneas sino por ser desemejantes a sí mismas. Aristóteles explica este fenómeno diciendo que, Anaxágoras «hace infinitos los elementos» (ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα: *Phys.*, III, 4, 203 a 20) «a partir de las cosas cuyas partes son semejantes» (ἐκ τῶν *ὁμοιομερῶν*: ibíd., 21), pues existe «una mezcla de cada una de las partes igual que para el todo» (ὁτιοῦν τῶν *μορίων* εἶναι μίγμα *ὁμοίως* τῷ παντὶ: ibíd., 23s.). Podríamos pensar que estas palabras suponen sencillamente la aplicación de las doctrinas aristotélicas a la teoría de Anaxágoras. Sin embargo, fijándonos más detenidamente, advertimos que constituyen la conclusión del silogismo cuyas dos premisas serían: «En todo hay partes de todo» (ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι: fr. 11) y «Estando así tales cosas en el conjunto, es necesario pensar que en él están todas las cosas» (τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα: fr. 4b). Sin duda, si en cada cosa están todas las otras y en el todo están todas las cosas, se sigue que cada cosa se encontrará en una situación semejante a la del todo. Todas las cosas estarán formadas por los mismos componentes, que son los componentes del todo.[46] La comparación que hace Aristóteles (ὁμοίως) no está puesta entre sustancias, sino más bien entre ambos juicios. Éstos hacen alusión a la constitución ontológica de cada sustancia, más que a su identidad. Las cosas no se parecerán tanto en función de sus semejanzas cualitativas sino por estar todas ellas mezcladas. En eso también se asemejan al todo.

Esta interpretación de la homeomeridad no se encuentra sólo en ese paso de Aristóteles sino que podemos localizarla en distintos

[46] Es interesante que en cada una de las formulaciones del aserto "todo tiene partes de todo" se deja claro que todas las cosas (en plural) tienen partes de todo (en singular): πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει (fr. 6), ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα (fr. 11), τὰ ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ…, ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα (fr. 12). Una vez se explica que este participar del todo significa participar de todas las cosas: μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεῳ (fr. 12). Sin apelar al sentido metafórico habitual del término μοῖρα (destino) es claro que cada cosa y el todo comparten la misma suerte, a saber, el contener todas las cosas en sí.

autores antiguos. Comencemos por el tratado considerado pseudoaristotélico *Sobre Jenófanes, Zenón y Gorgias*. Esta obra contiene valiosas informaciones acerca de Anaxágoras pese a que no se encuentran en la colección de Diels-Kranz, pasando así inadvertidas para muchos intérpretes.[47] En la siguiente frase, su autor proyecta sobre Parménides una doctrina indudablemente perteneciente a Anaxágoras: «Quizás [Parménides] quiere decir "semejante a sí mismo" y entonces expresaría que *el todo es semejante a sí mismo* porque consta de semejantes partes (ὁμοιομερὲς), ya que todo es agua, tierra, etc.»[48] Este texto no indica que la tierra o el agua sean sustancias homogéneas, ni mucho menos que esos elementos se asemejen entre sí, sino que el todo está, en cada una de sus partes (extensas), compuesto por *las mismas partes* (constitutivas) o ingredientes; es decir, por todos lados está hecho de tierra, agua y los demás ingredientes.[49] Tal doctrina, ahí aplicada a Parménides, es la misma

[47] Hay una llamada en DK 59 A 50, pero el texto no es reproducido. Es tal la influencia de esta colección de textos, que solo ello basta para que los pasos omitidos por ella sean ignorados. Sobre la fiabilidad del testimonio de este tratado pseudoaristotélico, véase el prólogo de Mario Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La Nuova Italia, 1956). También: cf. Jaap Mansfeld, "*De Melisso Xenophane Gorgia*. Pyrrhonizing Aristotelianism," in *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* (Assen: Van Gorcum, 1990) 200-237.

[48] ἀλλ' ἴσως τὸ ὅμοιον πρὸς αὐτὸ λέγει, καί φησιν αὐτὸ ὅμοιον εἶναι πᾶν ὅτι ὁμοιομερές, ὕδωρ ὃν ἅπαν ἢ γῆ ἢ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο (Ps. Aristoteles, *De Melisso Xenophane Gorgia*, 2, 976 a 16-18).

[49] En realidad, para Aristóteles mismo, la homeomeridad no significa sencillamente homogeneidad sino que alude a las partes que se agregan en el cuerpo mixto: cf. R. Mathewson, "Aristotle and Anaxagoras: An Examination of F. M. Cornford's Interpretation," *The Classical Quarterly* 8 (1958) 77. Existe al menos un paso en que Aristóteles usa el término para designar los componentes de la mezcla de Anaxágoras sin aludir a su homogeneidad: Ἐπεὶ γὰρ καὶ ὡς αὐτοῖς συμβαίνει μὴ πάντα ποιεῖν ἐξ ὁμοιομερῶν, πρόσωπον γὰρ οὐκ ἐκ προσώπων ποιοῦσιν, οὐδ' ἄλλο τῶν κατὰ φύσιν ἐσχηματισμένων οὐθέν (*De caelo*, III, 4, 302 b 11-26). Teofrasto identifica la homeomeridad no con la homogeneidad sino con la heterogeneidad de los componentes: οὗτοι μὲν οὖν ἀπείρους τῷ πλήθει καὶ ἀνομογενεῖς τὰς ἀρχὰς λέγουσι, τὰς ὁμοιομερείας τιθέντες ἀρχάς (Simplicius, *In Phys.*, CAG 27, vv. 26-27). También Lucrecio expone la condición homeómera de un cuerpo mixto sin referirse al resultado de su combinación sino más bien fijándose en sus componentes: «Principio, rerum quam dicit homoeomerian, / ossa videlicet e pauxillis atque minutis / ossibus hic et de pauxillis atque minutis / visceribus viscus gigni sanguenque creari / sanguinis inter se multis coeuntibus guttis / ex aurique putat micis consistere posse» (*De Rerum Natura*, I, 834-839). Además, respecto de un testimonio de Aecio (DK 59 A 46), dice William K. C. Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, vol. 2, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 1978) 326: «Food, for instance, is called a ὁμοιομέρεια not as being homogeneous but because when eaten it turns into the bones and tissues of our body and therefore must have contained those 'parts' all the time. This is an accurate description of the material ἀρχαί of Anaxago-

que este mismo tratado atribuye a Anaxágoras: «No existe un cuerpo tal que sea el más pequeño, sino que toda parte está mezclada con todo, del mismo modo (ὁμοίως) que el todo.»[50]

Si, para elucidar el concepto de ὁμοιομέρεια, Simplicio puede resultar sospechoso, por haber caído en cierta confusión al respecto,[51] acudamos a otro comentarista de Aristóteles, Juan Filópono, a quien de nuevo Diels y Kranz pasan por alto en su colección de testimonios sobre Anaxágoras. Puede resultar llamativo, pero este autor utiliza el término ὁμοιομέρεια para referirse no a los ingredientes sino al todo: «Anaxágoras decía que, como sucede en el todo, todas las cosas están mezcladas según los principios. Decía también que, siendo el todo como una gran *homeomería* que tiene todas las cosas en sí, de igual manera sucede en cada una de aquellas cosas que están constituidas de partes.»[52] El todo merece, pues, el nombre de *homeomería*, al conte-

---

ras.» Cf. Marie Stratsanis-Marangos, "Anaxagore: traduction des fragments et commentaire" (Phil. Diss., Université Aix-Marseille I, 1980) 78. También Μυρτὼ Δραγώνα-Μονάχου, "Το πρόβλημα τῶν «ὁμοιομερειῶν» τοῦ Ἀναξαγόρα," *Φιλοσοφία* 7 (1977) 223: «Μόνο ὁ νοῦς ἔχουν δηλ. "ὁμοιογενὴς" ἐνῶ τὰ ἄλλα ἀνομοιογενῆ. Τὰ ἀνομοιογενῆ ὅμως αὐτὰ ἔχουν "ἴσες μοῖρες ὅλων τῶν πραγμάτων" (καὶ "ἴσος" σημαίνει καὶ "ὅμοιος") ἀλλὰ ἀκόμη περισσότερο, μετέχουν τὸ ἕνα στὸ ἄλλο. Συνεπῶς δὲν εἶναι οὔτε ὅμοια, οὔτε ὅμως καὶ ἀνόμοια, (πρβλ. τὴν προβληματικὴ στὸν *Πρωταγόρα* 329d), ἀλλά, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ μίγματα, ἔχουν ἁπλῶς καὶ ὅμοια μέρη.»

[50] ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστι σῶμα τὸ ἐλάχιστον, ἅπαν ἅπαντι μέρος μέμικται ὁμοίως καὶ τὸ ὅλον (Ps. Aristoteles, *De Melisso Xenophane Gorgia*, 2, 977 a 10s.).

[51] Simplicio suele ser considerado el expositor de una doctrina molecular de las *homeomerías*: cf. Lanza, ibíd., pp. 263s.; Maria Cristina Donnini Macciò, "‹Homoiomerè› e ‹homoiomèreiai› nella dossografia anassagorea," *Annali dell'istituto di filosofia* 2 (1980) 13-22; Maria Luisa Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989) 264.

[52] ὁ δὲ Ἀναξαγόρας, φησίν, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ κατὰ ἀρχὰς πάντα μεμῖχθαι ἔλεγε, καὶ εἶναι οἷον μίαν ὁμοιομέρειαν μεγάλην ἔχουσαν πάντα ἐν ἑαυτῇ, οὕτω καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος πάντα ἐνυπάρχειν ἔλεγεν (Joannes Philoponus, *In Phys.*, CAG 396, vv. 22-25). Nótese que Aristóteles no utilizaba todavía el sustantivo ὁμοιομέρεια —que aparece por primera vez en Epicuro— sino sólo el adjetivo ὁμοιομερής. Wigodsky ha propuesto que dicho sustantivo podría haber sido acuñado por Teofrasto: cf. Michael Wigodsky, "*Homoiotetes*, *Stoicheia* and *Homoiomereiai* in Epicurus," *The Classical Quarterly* 57 (2007) 537. El término "homeomería" suele estar en plural cuando es aplicado a Anaxágoras; sin embargo, también se le adjudica una "homeomería" en singular: «Rerum homoeomerian» (Lucretius, *De Rerum Natura*, I, 834); «Anaxagoras Clazomenious homoeomeriam (partes similes) [dixit ante mundum fuisse]» (Philo, *De providentia*, I, 22, ed. Richter). Cf. Francesco Montarese, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius,* De rerum natura*, I 635-920* (Berlin: Walter de Gruyter, 2012) 40. Este autor cree que el término ὁμοιομέρεια se usaba entre los epicúreos en singular anteriormente a Lucrecio. En efecto, Epicuro mismo habría dicho: [τὴν α]ὐτὴν [ὁ]μοιο[μέρε]ιαν τοῦ [στερεμνίου] (fr. 24, ed. Arrighetti; cf. fr. 29, 30).

ner todas las cosas en todas sus partes. En todas partes se encuentra compuesto por los mismos ingredientes. Después, el todo puede ser dividido en partes extensivas —que hemos denominado sustancias—, las cuales se encuentran en la misma situación que él y por ello reciben el mismo nombre: «Aquí habla [Aristóteles] de una *homeomería* infinita en tamaño, en la cual están todos los entes y por eso decía [Anaxágoras] que "estaban juntas todas las cosas." Se separa en *homeomerías* parciales, las cuales no están aisladas, sino que también ellas contienen todas las cosas, pero su aspecto exterior recibe el nombre por lo que predomina.» [53] De esta manera, el nombre de ὁμοιομέρεια no es usado para referirse a los ingredientes ni a la homogeneidad de las cosas, sino a un tipo de composición de los cuerpos. Según Filópono, un cuerpo es una *homeomería* cuando en todas las partes de su extensión física está compuesto por los mismos ingredientes, que son también los mismos que constituyen el todo.

Es menester reconocer que el término ὁμοιομερής se presta a confusión debido al adjetivo ὁμοῖος, el cual es utilizado por Anaxágoras, como se apreciaba en las palabras que hemos citado hace un poco (fr. 12), para designar la identidad de cada cosa. Sin embargo, estamos viendo que la homeomeridad en Anaxágoras hace referencia más bien a la semejanza de la situación de las partes extensas respecto del todo. Es decir, se refiere no ya a su identidad sino a su estructura interna, la cual era expresada por Aristóteles mediante la comparación de dos juicios, no de dos sustancias. Pues bien, Anaxágoras también formula este tipo de semejanza con una comparación, dándole a la similitud un sentido adverbial y no adjetivo.[54] En todo caso, el adverbio que se

---

[53] ἐνταῦθα δέ φησιν ὅτι τὴν μίαν καὶ ἄπειρον τῷ μεγέθει ὁμοιομέρειαν, ἐν ᾗ πάντα ἦν τὰ ὄντα, δι' ἣν καὶ ἔλεγε τὸ 'ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα', διακρίνει εἰς μερικὰς ὁμοιομερείας, οὐκ εἰλικρινεῖς, ἀλλὰ πάντα καὶ αὐτὰς ἐχούσας, φαινομένην δὲ καὶ ὀνομαζομένην ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος (ibíd., CAG 397, vv. 19-22). Sin referencia a Filópono, Therme ha dado una interpretación semejante: «Or une telle mixture de substances homéomères (…), sera nécessairement tout entière homéomère, et ce quel que soit le nombre de substances différentes qui la composent (…) : n'importe quelle partie du mélange final sera identique au tout, tant du point de vue de sa nature que de la proportion des composants.» ("Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne," cit., pp. 56s.). «En ce sens, comme le suggérait le début de *Génération et Corruption*, le mélange premier pourrait se comprendre comme un unique homéomère illimité» (ibíd., p. 62; cf. ibíd., pp. 145, 165-169).

[54] Por ejemplo: καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν *ὁμοίως ὡς* καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ (fr. 12); o también, refiriéndose más directamente todavía a la mezcla: *ὅπωσπερ* ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ (fr. 6). Estas comparaciones han sido designadas por Louguet no como analogías sino como homologías, pues los predicados de cada uno de los términos de la comparación no

halla más cercano al significado que estamos dando a la homeomeridad en Anaxágoras es uno derivado, al igual que el adjetivo ὁμοῖος, de ὁμός; nos referimos a ὁμοῦ.[55] Lo propio de las "partes" según Anaxágoras no es asemejarse entre ellas, sino estar juntas.

Por otro lado, para expresar la homeomeridad según la estamos definiendo, Anaxágoras no utiliza el adjetivo ὁμοῖος sino más bien ἴσος: «Las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad» (ἶσαι μοῖραί πλῆθος: fr. 6).[56] Bien podría haberse designado la composición de las cosas según Anaxágoras no como una homeomería sino como una isomería, porque la "igualdad de partes" significada no se refiere a las partes extensas sino a las partes constitutivas o ingredientes. Aun siendo los ingredientes diferentes entre sí, permanecen siendo los mismos en todo caso.

En definitiva, puesto que cada cosa tiene partes de todas las demás y éstas son, a su vez, las partes del todo, la composición de cada cosa es *semejante* a la del todo, o sea, tiene *las mismas partes* constitutivas o ingredientes. Es probable que, o bien Anaxágoras mismo se expresara de esta manera, o bien fuera explicado así desde un momento muy temprano.[57] Ciertamente, podría Aristóteles mismo

---

deben ser entendidos con sentido análogo sino idéntico: cf. Claire Louguet, "Anaxagore : Analogie, proportion, identité," *Philosophie antique* 13 (2013) 117-145. Véase también supra nota 36.

[55] ὁμός da lugar a ὁμοῦ: cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque* (Paris: Klincksieck, 1968) 800.

[56] En este sentido, cuando afirma νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων (fr. 12), podría querer decir que el νοῦς ve lo mismo tanto fijándose en una cosa como en otra, es decir, no advierte más cosas en lo grande que en lo pequeño, sino que por todas partes es capaz de discernir la presencia de todos los ingredientes. Contra esta lectura está el hecho de no estar μείζων y ἐλάσσων en genitivo, es decir, no se habla de una "inteligencia de lo grande y lo pequeño" sino de una "inteligencia grande o pequeña" pero podría suceder que Anaxágoras caracterizase el acto mismo en virtud de su objeto.

[57] A. L. Peck, "Anaxagoras and the Parts," *The Classical Quarterly* 20 (1926) 65: «The ὁμοιομερῆ of Anaxagoras were things of which all the Parts were similar to all the Parts of everything (…) we must explain the word ὁμοιομερής by the statement of Anaxagoras himself that there is a portion of everything in everything,» añadiendo en nota: «It is not necessary to suppose that Anaxagoras used this term, but only that *it was already in use before Aristotle*» (el subrayado es mío). Olof Gigon, "Anaxagoras bei Platon und Aristoteles," in *Ionian philosophy*, ed. Konstantinos J. Boudouris, (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989) 158: «Ich wage die Frage nicht endgültig zu entscheiden, glaube aber, dass die Forschung sich seit Schleiermacher (…) die Sache zu leicht gemacht hat, wenn die das Begriffspaar ὁμοιομερῆ/ἀνομοιομερῆ ausschliesslich auf Aristoteles zurückführte.» Δραγώνα-Μονάχου quien, como hemos visto, sostiene una interpretación semejante a la nuestra, propone que el término pudo haber sido forjado por Arquelao, aunque no tengamos una evidencia definitiva al

haber acuñado antes el término para designar determinadas sustancias en su propia doctrina, pero es asimismo posible que adaptara una palabra ya existente.[58] En todo caso, decir que cada parte es igual que el todo, no igual de homogénea sino igual de heterogénea que el todo, es algo genuinamente anaxagóreo. Posteriormente, Aristóteles trasplantó a los ingredientes lo que más bien era una característica de las cosas fenoménicas, claro que éste es un problema ínsito en la pretendidamente buscada ambigüedad del uso del término χρήματα en Anaxágoras, pues las "cosas" son designadas a veces como ingredientes y a veces como sustancias. Además, esta trasposición le resultó fácil a Aristóteles, porque él designa homeómeras aquellas sustancias que, según él, son los ingredientes de Anaxágoras.

En definitiva, podemos resumir las diferencias de la homeomeridad en ambos filósofos diciendo que Aristóteles llama homeómeras en su propia filosofía a las partes extensas de una cosa, mientras que en Anaxágoras la homeomeridad hace más bien referencia a las partes constitutivas o ingredientes. Mientras que el primero se fija en la similitud cualitativa entre partes extensas, el segundo atiende a la semejante situación estructural en que se encuentran todos esos componentes, debido a su mezcla. Por esto, lo que en Aristóteles significa homogeneidad cualitativa, en Anaxágoras significa identidad estructural y variedad de índole. Esto se comprenderá mejor cuando veamos cuán diferente es la concepción del cuerpo mixto del Estagirita y el Clazomenio.[59]

---

respecto: cf. "Το πρόβλημα τῶν «ὁμοιομερειῶν» τοῦ Ἀναξαγόρα," cit., p. 225. Barnes plantea una hipótesis cercana a la que presentamos: «Indeed, there is no reason why Anaxagoras should not have said something like this: 'All things—I mean air and fire and flesh and blood and everything where the part is like the whole . . .' Thus the notion of a homoiomery may point in a genuinely Anaxagorean direction» (*The Presocratic Philosophers*, cit., pp. 321s.). Sin embargo, nosotros no creemos que Anaxágoras dijera que las partes del agua son semejantes al agua, sino que todas las cosas tienen partes de todas las cosas, de modo semejante al todo. Por eso encontramos más iluminadoras las siguientes interpretaciones: «Zwar ist nach Aristoteles' Anaxagoras-Interpretation jeder „Teil", sei es eines Lebewesens oder des Weltganzen, genauso eine Mischung, wie es das Lebewesen oder Weltganze selbst ist (…). Nur die Tatsache der bloßen Vermischung aller möglichen Bestandteile ist im einen wie im anderen Fall vorhanden» (Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, vol. 2, cit., p. 167). «Everything is a mixture with the same ingredients; so everything is homoiomerous in a trivial sense» (Furley, "Anaxagoras in Response to Parmenides," cit., p. 71). Cf. supra Therme en nota 53.

[58] Que la discusión de las opiniones de los filósofos ilustres fuera el *tópos* a partir del cual se edifica la filosofía es algo confesado por él mismo: *Top.*, I, 1, 100 b 21ss.

[59] Cf. infra cap. 1.4.

* * *

Volviendo a la homogeneidad de Parménides, nuestra conclusión acerca de la homeomeridad podría parecer haber alejado a Anaxágoras aun más de aquel. Sin embargo, recordemos que la homogeneidad sigue vigente en cada uno de los ingredientes, si no en la manera como se dan físicamente mezclados, al menos sí tomados por separado. Tal como los ingredientes son *pensados*, son homogéneos, puesto que νοῦς πᾶς ὅμοιός ἐστι (fr. 12).[60] En este sentido, el νοῦς realiza particularmente el ser parmenídeo, aunque de él habremos de ocuparnos más adelante.[61]

La homogeneidad de Parménides sigue presente en Anaxágoras también en la mezcla considerada como un todo.[62] Ya que la situación del todo es análoga a la de las cosas como sustancias, también sería extensible a éstas. Anaxágoras parece considerar que si todo está presente en todo, la totalidad del ser está dada por entero en cualquier parte. A ningún sector del Ente le falta nada de ser. A las cosas blancas no les falta nada del "ser negro" y viceversa. La mezcla de Anaxágoras está ideada para que cualquier cosa pueda ser predicada

---

[60] Hemos de tener en cuenta que el término νοῦς puede significar no sólo la facultad del pensamiento sino los pensamientos mismos, como dice Shirley Darcus Sullivan, "The Psychic Term *Noos* in Homer and the *Homeric Hymns*," *Studi italiani di filologia classica* 82 (1989) 153, 155. En ese sentido, se podría uno preguntar si en el paso citado arriba Anaxágoras quiera aludir no a distintos espíritus sino a las respectivas comprensiones de distintas cosas (en palabras de Aecio, DK 59 A 46: λόγωι θεωρητὰ), las cuales serían comparadas al punto con el conocimiento sensible: νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὁμοῖον οὐδενί, ἀλλ' ὅτῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἦν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν (fr. 12). Damos empero otra interpretación de este texto más adelante, fundándonos en Aristóteles: cf. cap. 3.2 al final. Sobre la "homogeneidad" que reciben los ingredientes al ser pensados por el *noûs* hablaremos en cap. 4.1.

[61] Cf. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, cit., p. 253. A este respecto, llama la atención que Parménides subraye la diferencia entre sus dos elementos siguiendo el mismo criterio que usará Anaxágoras. El de Elea considera la luz como semejante a sí misma, mientras que la noche se caracterizaría por la desemejanza: … τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ (…), ἑωυτῶι πάντοσε τωὐτόν, / τῶι δ' ἑτέρωι μὴ τωὐτόν· (DK 28 B 8, 56-58, Graham 17). Estas palabras poseen cierto paralelismo con las de Anaxágoras: νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι (…). ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὁμοῖον οὐδενί (fr. 12). Se diría que ha trasladado al νοῦς el "principio de homogeneidad" que Parménides veía en el fuego.

[62] Cf. Leo Meyer, *Handbuch der griechischen Etymologie*, vol. 1 (Leipzig: S. Hirzel, 1901) 551 defiende la evidente relación etimológica entre el ὁμοῖος y ὁμοῦ. Esto aproxima el ὁμοῖος de Parménides al ὁμοῦ πάντα de Anaxágoras, una proximidad que, viéndose reforzada por el pasaje de Parménides antes citado (ὁμοῦ πᾶν: DK 28 B 8, v. 5, Graham 17), hace probable que Anaxágoras se sintiera en correspondencia con los principios de aquel.

de la totalidad así como de cada parte.[63] El filósofo de Clazomene perseguía justamente lo contrario de lo que habría conseguido de hecho, según el parecer de Aristóteles, quien le reprochará no poder afirmarse nada de la mezcla, debido a que se encuentran todas las cosas en ella.[64]

3. LO MUCHO, LO GRANDE Y LO PEQUEÑO

Esperamos que la comparación de Anaxágoras con Parménides pueda ayudarnos ahora a entender la idea de extensión física que se forma el primero. Como estamos viendo, la variedad de la realidad no entra en contradicción con la homogeneidad eleática, la cual está ceñida al plano cuantitativo. La situación de todas las cosas respecto de la cantidad es análoga, luego este aspecto nos proporciona conceptos generales con los que adentrarnos en la filosofía de la mezcla.[65]

Hemos titulado este epígrafe con tres términos que aparecen en los fragmentos haciendo referencia explícita a la cantidad. Tal concepto posee en su obra dos dimensiones, que se hallan implícitas en la ambigüedad del término πλῆθος, el cual puede significar tanto la cantidad continua como la discreta.[66] De hecho, sucede lo mismo en los modernos idiomas occidentales respecto a varios términos cuantitativos. Por eso nos vemos obligados a completar la voz "cantidad" especificándola como continua o discreta. En Anaxágoras, el término πλῆθος significa la cantidad continua en ciertos pasos (fr. 1,[67] 2), mientras que en otras ocasiones parece hacer referencia más bien a una cantidad discreta (fr. 4b, 7). Antes de tratar ambas, conviene acla-

[63] Cf. Furth, "A 'Philosophical Hero'? Anaxagoras and the Eleatics," cit., p. 111.

[64] … ὁ δ' Ἀναξαγόρου, εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, πάντα ψευδῆ· ὅταν γὰρ μιχθῇ, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μῖγμα, ὥστ' οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές (*Metaph.*, Γ, 7, 1012 a 26-28).

[65] Daniel W. Graham, "The Postulates of Anaxagoras," *Apeiron* 27 (1994) 113: «Anaxagoras gives us a picture of the universe in which it is in principle possible to provide a quantitative description and indeed to identify simple quantitative laws, such as the law of conservation of matter.»

[66] Cf. Calogero, *Storia della logica antica*, vol. 1, cit., pp. 257ss.; Stratsanis-Marangos, "Anaxagore: traduction des fragments et commentaire," cit., pp. 21-23.

[67] Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., pp. 75s. considera que el final del fragmento primero, según está recogido por Diels, no fue escrito por Anaxágoras sino por Simplicio. En esa última sentencia, éste estaría usando el término πλῆθος en el sentido de la cantidad discreta.

rar que el término μοῖρα (fr. 6, 11, 12) tiene el sentido más evidente, a saber, el de parte cuantitativa.[68]

Cuando el término πλῆθος expresa lo que denominamos cantidad continua, no resulta siempre claro que se haga referencia a la extensión. Como veremos más adelante (cap. 2.1), es una adquisición de los jonios la composición de los entes por condensación y rarefacción. Aun sosteniendo la continuidad de la materia, estos fenómenos pueden ser explicados no como un cambio de la cantidad sino más bien como una alteración de la disposición de las partes. Con esto estamos aludiendo a una doble dimensión de la cantidad continua, que no es fácil apreciar, si uno está acostumbrado a considerar la cantidad como mera extensión. Se puede medir la cantidad, evidentemente, en virtud de la extensión, de modo que el cuerpo que abarque un espacio mayor poseerá, en principio, mayor cantidad. Ahora bien, también puede concentrarse la misma cantidad en un espacio menor (condensación), es decir, en un mismo volumen se pueden dar distintas cantidades de una cosa. A esta manera de disponerse las partes en un lugar, la llamaremos dimensión "intensiva" de la cantidad, que vendría a identificarse con su densidad.[69]

El término πλῆθος deja, pues, espacio para cierta anfibología, aun en relación a la cantidad continua. De tal manera, decir que las cosas son infinitas en cantidad continua (ἄπειρα πλῆθος: fr. 1) no tendría por qué hacer referencia a una extensión infinita. Podría referirse a una plenitud de la cantidad en su dimensión intensiva y no en su dimensión extensiva. No obstante, no hay por qué oponer ambas, pues parece que Anaxágoras admite una y otra infinitud.[70] En primer

---

[68] Confundir las μοῖραι con los ingredientes (partes constitutivas) o con los σπέρματα, como algunas veces ha ocurrido, sólo podría llevarnos a la perplejidad: cf. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 111. Sin embargo, cuando Anaxágoras dice que "todo tiene partes de todo" se refiere a las partes de los ingredientes, como hemos visto en el epígrafe segundo.

[69] Esta dimensión "intensiva" de la cantidad se puede pensar como su cuarta dimensión, si la comparamos con las tres dimensiones extensivas. En este sentido, la intensidad de cantidad o densidad no sería representable en un eje cartesiano, al igual que el tiempo, lo cual no obsta para su cuantificación.

[70] Theo Gerard Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratics Schools and Plato* (Assen: Van Gorcum, 1971) 131: «… we may regard the fifth fragment of Anaxagoras as the earliest text in which we find a correct formula of a mathematical definition of infinity.» Cf. Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, cit., pp. 289s.; Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne," cit., pp. 25-40, 145s. Leo Sweeney, *Infinity in the Presocratics* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972) 149 se refiere sólo a la doble posibilidad de cuantificación de la extensión, a saber, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Por otra parte, no es

lugar, todo apunta a que concibe la mezcla «llena de ser», como diría Parménides.[71] El estado de plenitud intensiva significa que la materia está ocupada completamente. No se pueden añadir más cuerpos a la mezcla, pues ésta ha alcanzado un máximo de densidad.[72] Nada impediría, pues, que Anaxágoras suscribiese lo dicho por Meliso, a saber, que «es necesario que esté lleno, si el vacío no existe.»[73] En segundo lugar, Anaxágoras también admite que la cantidad continua sea infinita extensivamente. En esto, entre los eléatas, sólo concordaría con Meliso. La mejor prueba de lo que decimos la ofrece el fragmento tercero, donde la afirmación de la posibilidad de señalar siempre un cuerpo con dimensiones mayores que las de cualquier otro dado significa una formulación formal del infinito en extensión: «También para lo grande hay algo siempre mayor» (fr. 3).[74]

Es menester aclarar que la cantidad continua es para Anaxágoras, valga la redundancia, continua. La dominancia de la mentalidad atomística en ciertas escuelas helenísticas y sobre todo en

---

de todo punto necesario que Anaxágoras se haya formado idea clara de una extensión infinita en acto. El término ἄπειρον en la época de Anaxágoras tenía aún cierta nota de "indefinición," como se aprecia en el fragmento primero, según ha observado Maria Luisa Silvestre, "Simplicius' Testimony Concerning Anaxagoras," in *Ionian philosophy*, ed. K. J. Boudouris (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989) 372. Cf. Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*, cit., p. 57. Por otra parte, si en fr. 1 la condición de ἄπειρον de lo pequeño fuera un infinito físico en acto —algo así como un infinitésimo—, ello entraría en contradicción con el fr. 3 (οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ ἐστι τό γε ἐλάχιστον). Probablemente ha de atribuírsele otro significado distinto al término cuando se predica del *noûs*: cf. Franceso Romano, *Anassagora* (Padova: CEDAM, 1965) 46ss. e infra cap. 3.2.

[71] πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος (DK 28 B 8, v. 24, Graham 17).

[72] En cap. 2.1 estudiaremos con más cuidado el concepto de "densidad" en Anaxágoras.

[73] ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενεὸν μὴ ἔστιν (DK 30 B 7, §10, Graham 15). El vacío sería, tanto para Meliso como para Anaxágoras —y después para Demócrito—, el no ser de Parménides: cf. *Metaph.*, Γ, 1009 a 26-30. Acerca de Anaxágoras y la imposibilidad del vacío: cf. Aristoteles, *De caelo*, IV, 2, 309 a 21; *Phys.*, IV, 6, 213 a 24; *Probl.*, XVI, 8, 914 b 9ss.; *De respirat.*, 2, 471 a 2; Ps. Aristoteles, *De Melisso Xenophane Gorgia*, 2, 976 b 22; Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, I, 843; Hipólito: DK 59 A 42, §3. En el capítulo siguiente (cap. 2.1) volveremos sobre la importancia de la negación del vacío y la densidad máxima (ibíd., nota 20).

[74] Tanto el fragmento tercero como el quinto hablan de comparaciones cuantitativas con el adjetivo ἴσος, pero de modos diferentes. En el fragmento quinto es *el conjunto de la cosas* siempre igual (ἀλλὰ πάντα ἶσα ἀεί: fr. 5), pues no son ni más ni menos (τὰ πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω: ibíd.). Por el contrario, en el fragmento tercero se dice que *la cosa singular* es a la vez grande y pequeña, en relación *consigo misma*: ἴσόν ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος. *πρὸς ἑαυτὸ* δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν (fr. 3). Acerca de la relatividad (πρὸς ἑαυτὸ) de la cantidad, cf. supra nota 35.

nuestros tiempos inclina a los autores a interpretar de modo corpuscular la teoría de la materia de Anaxágoras; pero es evidente que no se la puede comprender de esa manera. En esto descubrimos la formación matemática del filósofo, atestiguada por alguna fuente y por la fama de haber escrito un tratado de perspectiva.[75] Principalmente son los fragmentos quienes enuncian la continuidad de la cantidad. Se afirma rotundamente la imposibilidad de dividir algo tanto que se llegue a la parte ínfima: «No existe lo mínimo para lo pequeño, sino que hay algo siempre más pequeño» (fr. 3). En esta sentencia encontró Epicuro la antítesis de su propio sistema atomístico, es decir, percibió perfectamente la oposición de Anaxágoras a la discontinuidad cuantitativa.[76] Según éste, pues, al no darse lo mínimo, tampoco se puede aislar ninguna cosa, separándola de la mezcla (fr. 6), como si existiera un utensilio apto para tal faena (fr. 8). Además, conviene atender a los testimonios que aluden a una negación del vacío por parte de Anaxágoras, a la que nos acabamos de referir. La inexistencia del vacío configura una continuidad no relativa sino absoluta, es decir, que se extiende a la totalidad del espacio, ocupado por la mezcla. Quizá podamos ver también en esto la educación matemática del Clazomenio, sabiendo que ni tan siquiera en época clásica se llegó a utilizar el cero numérico en ninguna operación.[77]

En fin, no sólo es imposible aislar un cuerpo de tamaño físicamente mínimo ni crear huecos libres de materia, sino que tampoco

---

[75] Cf. Vitruvius Pollio, *De Architectura*, VII, pr. (esta noticia puede estar sencillamente basada en Ps. Plato, *Amatores*, 132a); *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein (Leipzig: Teubner, 1873) 66. Véase también Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., pp. 18s.

[76] Πρὸς δὲ τούτοις οὐ δεῖ νομίζειν ἐν τῷ ὡρισμένῳ σώματι ἀπείρους ὄγκους εἶναι οὐδ' ὀπηλίκους οὖν. ὥστε οὐ μόνον τὴν εἰς ἄπειρον τομὴν ἐπὶ τοὔλαττον ἀναιρετέον, ἵνα μὴ πάντα ἀσθενῆ ποιῶμεν κἀν ταῖς περιλήψεσι τῶν ἀθρόων εἰς τὸ μὴ ὂν ἀναγκαζώμεθα τὰ ὄντα θλίβοντες καταναλίσκειν, ἀλλὰ καὶ τὴν μετάβασιν μὴ νομιστέον γίνεσθαι ἐν τοῖς ὡρισμένοις εἰς ἄπειρον μηδ' <ἐπὶ> τοὔλαττον (*Epistula ad Herodotum*: Diogenes Laertius, X, 56; cf. también ibíd., 57). El tenor del texto apunta a una lectura de Anaxágoras pasada por Aristoteles, *Phys.*, I, 4, 187 b 13 – 188 a 5. Pepe ha defendido, en base al fragmento tercero ante todo, la continuidad de la mezcla según Anaxágoras: «Anassagora è evidentemente sostenitore di una visione ispirata al continuo, come mostra in modo inequivoco il frammento B3» (*La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*, cit., p. 19). Cf. ibíd., pp. 43-65; id., "Ancora su Anassagora. Come volevasi dimostrare," *Vichiana* 12 (2010) 87-98.

[77] Cf. Leonardo Tarán, *Speusippus of Athens* (Leiden: Brill, 1981) 19. La matemática de Eudoxo, "discípulo" de Anaxágoras (Aristoteles, *Metaph.*, A, 9, 991 a 16-18), que asimismo excluye el cero, sostiene el llamado "principio de continuidad" (Euclides, *Elementa*, X, dem. 1), cuya formulación recuerda a Zenón pero, por lo mismo, también a Anaxágoras: cf. Carl B. Boyer, *A History of Mathematics* (New York: John Wiley & Sons, 1968) 99ss.

cabe separar unos cuerpos de los otros. Se hallan de hecho mezclados y este estado es insalvable: «Las cosas que están en el orden unitario no se separan unas de otras, ni están cortadas con hacha» (fr. 8). La afirmación de mayor elocuencia a este respecto es la presencia de partes de todas las cosas en todas las demás (fr. 4b, 6, 11, 12), de la que luego nos ocuparemos.

* * *

Podemos ahora fijar nuestra atención en la cantidad discreta que en ocasiones expresa el término πλῆθος. En primer lugar, es posible que se haya introducido cierta distorsión al respecto, puesto que Aristóteles y la tradición peripatética tiende a comprender dicha palabra únicamente en este sentido. Así, al leer que las cosas eran «infinitas en cantidad» (fr. 1) buena parte de la tradición ha entendido que los ingredientes se dan en un número infinito.[78] No obstante, al decir algo como «semillas infinitas en cantidad» (σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος: fr. 4b), donde la cantidad infinita acompaña a un plural, estamos obligados a admitir al menos una multiplicidad cualitativa de tales semillas. Éstas tendrían una variedad ilimitada.[79] Otro paso en que debe entenderse de tal modo la cantidad es la referencia a las cosas que van siendo separadas, cuyo número es inabarcable: «No se aprecia la cantidad (πλῆθος) de las cosas que son apartadas» (fr. 7). En el fragmento sexto también acompaña el término a un plural y la referencia al fragmento quinto hace pensar que se refiere a la cantidad discreta. Por último, está el notorio hecho de la existencia de realidades, en plural, que se separan y se juntan (fr. 2, 4a, 4b, 5, 12, 13, 14, 15, 16, 17).

Por los casos que acabamos de ver, se puede apreciar que la cantidad discreta es para Anaxágoras de orden cualitativo más que cuantitativo. Este aparente galimatías significa que sólo se pueden enumerar individuos en virtud de la variedad. Aunque habremos de retornar sobre este problema, explicándolo más a fondo, se puede

---

[78] ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς (Aristoteles, *Metaph.*, A, 3, 984 a 13). Cf. Teofrasto: Simplicius, *In Phys.*, CAG 27, v. 18. Sin embargo, por ejemplo, Jean Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène* (Paris: Les Belles Lettres, 1948) 285, para no caer en el error de Aristóteles, apoyándose en la palabra πολλὰ (fr. 2, 4a, 6, 12, 13, 14), prefiere referirse a una muchedumbre de cosas en lugar de un *número* infinito de ellas.

[79] No es imprescindible pensar que las semillas sean simientes vegetales, granos cuantificables, cuya infinitud podría ser, además de cualitativa, cuantitativa. Se podría tener en mente fluidos seminales líquidos, como los que emiten los animales, en cuya confusa mezcla sería difícil enumerar individuos de cada tipo. Esta posibilidad ya fue sugerida por Barnes, *The Presocratic Philosophers*, cit., p. 323.

comprender este punto con un ejemplo. No existen propiamente tres lingotes de bronce, sino tres fragmentos del mismo metal. Hablar de "tres cosas" en tal caso es sólo convencional. Sólo cabría hablar de "tres" cuando tuviésemos delante un lingote de estaño, otro de cobre y otro de bronce. Ahora bien, resulta que el bronce es fruto de la aleación del estaño con el cobre, luego tampoco resultará tan claro dónde acaba una sustancia y empieza otra. En efecto, para Anaxágoras la mezcla de la inmensa diversidad de las cosas es completa, hasta el punto de haber partes de todas en cada una de ellas (fr. 4b, 6, 11, 12). En este sentido, ningún objeto material con el que nos encontremos puede denominarse individuo propiamente hablando, porque estará unido con todos los demás. Las diferencias entre lo grande y lo pequeño son relativas a nuestros puntos de vista y, al fin y al cabo, convencionales (fr. 3). Por eso, cuando se habla de unidad (ἓν ἕκαστόν: fr. 12[80]; ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ: fr. 8) no se significa individualidad, sino únicamente ausencia de divisiones internas. En suma, Anaxágoras sólo cuenta individuos cuando distingue alguna variedad cualitativa; la extensión sola no basta para enumerar las cosas.[81] Al final, desde el punto de vista cuantitativo, sólo hay una individualidad, que es la mezcla toda, de modo que parece tener razón Aristóteles cuando resuelve la filosofía de Anaxágoras en dos elementos, a saber,

[80] El texto del fragmento duodécimo (ὅτῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν) no permite una traducción como la que presenta Michele Giorgiantonio, "Un aspetto ignorato della dottrina di Anassagora," *Sophia* 28 (1960) 443: «"*Ciascuna cosa isolata*" è —afferma il Filosofo— nonostante che sia "*le cose di cui ha il più in essa*" (framm. 12º).»

[81] Se aprecia gran dificultad a la hora de tratar lo que nosotros llamaríamos conceptos universales. No resulta claro si "lo cálido," "lo luminoso," "la tierra" o cualquier otro ingrediente es un universal o, más bien, un individuo. Que la filosofía de Anaxágoras no haya tratado cabalmente los universales cualitativos, ha sido afirmado por William A. Heidel, "Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 19 (1906) 333-379 y recientemente confirmado por Christian Pietsch, "Die Homoiomerienlehre des Anaxagoras. Zu Entstehung und Weiterwirkung im Rahmen des philosophiegeschichtlichen Kontextes," in *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption, 11*, ed. Jochen Althoff, Bernhard Herzhoff, Georg Wöhrle (Trier: Wissenschaftliche Verlag Trier, 2001) 57; Alexander P.D. Mourelatos, "The Concept of the Universal in Some Later Pre-Platonic Cosmologist," in *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin (Malden: Blackwell, 2006) 62. Sin embargo, la argumentación de Guetter se funda en la oposición entre un *noûs* genérico y un *Noûs* individual: cf. David L. Guetter, "Anaxagoras as Probability Theorist," *Euphrosyne* 37 (2009) 29-48. Por su parte, Koenig se muestra mucho más optimista con la capacidad abstractiva del pensamiento preclásico: cf. Nicholas W. Koenig, "Anaxagoras on Differentiation and Change" (Phil. Diss., University of Washington, 1980) 36.

el *noûs* y la mezcla, contemplada ésta como un todo.[82] Esta unidad de los ingredientes bajo un solo tipo de condiciones cuantitativas es una cierta aproximación a la unidad del mundo físico que elaborarán filosofías posteriores pero que en Anaxágoras sólo se encuentra rudimentariamente.[83]

A pesar de la unidad de la mezcla, es difícil negar que Anaxágoras fuera un pluralista. Es razonable creer que las *cosas* (χρήματα), continuamente mencionadas en plural, son las realidades últimas, los ingredientes más elementales que componen la mezcla.[84] Ahora bien, no es tan fácil identificar en qué consistan exactamente estos ingredientes. Aunque Anaxágoras manifieste que los sentidos se equivocan en cuanto a la verdadera condición de las cosas, no son del todo mendaces respecto de las cualidades sensibles, cuando éstas predominan en una parte de la masa (fr. 12, 21a; Teofrasto: DK 59 A 92). Estas cualidades son tan reales y variopintas como el resultado de la reunión y separación que lleva a cabo Intelecto (fr. 7). De tal manera, los ingredientes consistirían al menos en las cualidades, las cuales serían concebidas como subsistentes (*quality-things*), según se expresó Cornford,[85] siguiendo la idea de Tannery.[86] Resulta bastante

---

[82] Cf. DK 59 A 61. Lo repite Simplicio: DK 59 A 41. Alberto Bernabé, "Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones," *Taula, quaderns de pensament* 27-28 (1997) 95: «Anaxágoras cree que la materia es absolutamente unitaria.»

[83] Cf. Diego Lanza, *Il pensiero di Anassagora* (Milano: Istituto lombardo di scienze e lettere, 1965) 241. Este autor señala la notable ausencia de términos unificadores del mundo físico como ὕλη o σῶμα.

[84] Existe cierta ambigüedad en el término, por lo que no conviene pensar en un uso técnico: «Anaxagoras uses "thing" (*chrēma*) indiscriminately between things at the metaphysically basic level ("things that are") and things at the level of apparent coming-to-be and passing-away ("no thing comes to be or perishes")» (Curd, *The legacy of Parmenides*, cit., p. 139).

[85] Cf. Francis M. Cornford, "Anaxagoras' Theory of Matter," *The Classical Quarterly* 24 (1930) 83-95.

[86] Cf. Paul Tannery, "La théorie de la matière d'Anaxagore," *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 12 (1886) 265s.; id., *Pour l'Histoire de la Science Hellène* (Paris: F. Alcan, 1887) 285s. En realidad, ya Simplicio sugirió tal hipótesis apoyado en la autoridad de Alejandro de Afrodisia: εἰ μὴ ἄρα ἐν μὲν τοῖς στοιχείοις τινές εἰσιν ἐναντιώσεις, ἐν δὲ ταῖς ὁμοιομερείαις ἁπαξάπαντα τὰ ἐναντία ὥσπερ καὶ πᾶσαι αἱ διαφοραί, καὶ διὰ τοῦτο μᾶλλον τῇ Ἀναξαγόρου δόξῃ προσήκει μετὰ τοῦ ἄρθρου λεγόμενον 'καὶ τἀναντία' (*In Phys.*, CAG 155, vv. 10-13). De hecho, Aristóteles mismo atestigua que para Anaxágoras las cualidades son ingredientes "separados" (χωριστα) de los otros: *Phys.*, I, 4, 188 a 12s.; *Metaph.*, A, 8, 989 b 3; *De gen. et corr.*, I, 10, 327 b 20-22. Entre los modernos, antes de Tannery, cuya obra ha tenido más fortuna, había considerado las cualidades como sustancias Friedrich Breier, *Die Philosophie von Anaxagoras von Klazomene nach Aristoteles* (Berlin: G. Bethge, 1840) 47. Por lo demás, Barnes, *The Presocratic Philosophers*, cit., p. 322 cree que

atractiva esta reducción de los ingredientes a los opuestos, interpretación denominada "ontología austera" por Curd[87] y "reduccionista" por

---

hipostasiar las cualidades es algo habitual, como se puede apreciar en los tratados médicos: cf. Ps. Hippocrates, *De natura hominis*, 3. Sobre esta concepción de las cualidades, véase Alexander P.D. Mourelatos, "Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things," in *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, ed. Edward N. Lee, Alexander P. D. Mourelatos, Richard M. Rorty (Assen: Van Gorcum, 1973) 16-48. Todo lo contrario opina Sider (*The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 104), quien habla de una falta de finura lógica para distinguir entre sustancias y propiedades en el ámbito del pensamiento griego más antiguo. Aun así, tanto para los médicos como para Anaxágoras las propiedades no existen por sí mismas sino en los ingredientes. En tal sentido cita Ps. Hippocrates, *De prisca medicina*, 15: Οὐ γάρ ἐστιν αὐτέοισιν, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐξευρημένον αὐτό τι ἐφ' ἑωυτοῦ θερμὸν, ἢ ψυχρὸν, ἢ ξηρὸν, ἢ ὑγρὸν, μηδενὶ ἄλλῳ εἴδεϊ κοινωνέον. De un modo aún más extremo, Koenig ha impugnado el concepto mismo de *quality-thing* y sus similares: cf. "Anaxagoras on Differentiation and Change," cit., pp. 45-100 y *passim*.

[87] Cf. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia*, cit., pp. 154ss. El ensayo en cuestión es práctico como introducción a este aspecto de la historia de la interpretación. Considera que existen tres posibilidades, a saber, la ontología austera, la expansiva y una vía media entre ambas. Según Curd, la ontología austera fue sostenida por Tannery, Vlastos y Schofield, a los cuales nosotros podríamos añadir a Burnet, Kafka, Cornford, García Díaz, Zafiropulo, Ramnoux, Juan Martín, así como las recientes obras de Schirren y Sedley. La ontología expansiva, según la misma autora, consideraría que todas las cosas están presentes en la mezcla (incluso de manera anomeomérica). A ella se habrían sumado Barnes, Furth, Graham, Guthrie y Mourelatos; podemos añadir otros autores, como Dentler, Furley, Mansfeld, Lewis y Louguet. Sin embargo, Graham parece desdecirse y adoptar una postura cercana a la de Curd en Daniel W. Graham, "Anaxagoras: Science and Speculation in the Golden Age," in *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason*, ed. Joe McCoy (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013) 142, 144. Finalmente, Curd misma (ibíd., p. 157ss.), acogiéndose a una solución intermedia, cree que sólo están mezclados los cuerpos homeómeros y las cualidades. Ésta había sido también la postura de algunos autores no mencionados por ella (excepto, con reparos, a Mann en ibíd., p. 158, nota 10): cf. Gigon, "Zu Anaxagoras," cit., p. 28; Margaret E. Reesor, "The Meaning of Anaxagoras," *Classical Philology* 55 (1960) 1-8; id., "The Problem of Anaxagoras," *Classical Philology* 58 (1963) 29-33; Stokes, "On Anaxagoras," cit., p. 18; Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, cit., p. 285; Stratsanis-Marangos, "Anaxagore: traduction des fragments et commentaire," cit., pp. 19, 44, 49, 129; William E. Mann, "Anaxagoras and the Homoiomere," *Phronesis* 25 (1980) 242; Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Мысль, 1983) 89; Russel M. Dancy, *Two Studies in the Early Academy* (Albany: SUNY, 1991) 56-59; Christopher C.W. Taylor, "Anaxagoras and the Atomists," in *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy*, ed. C.C.W. Taylor (New York: Routledge, 1997) 194-196; Pietsch, "Die Homoiomerienlehre des Anaxagoras. Zu Entstehung und Weiterwirkung im Rahmen des philosophiegeschichtlichen Kontextes," cit., p. 56, nota 46; id., "‹Wie ein nüchterner neben planlos Sprechenden›. Anaxagoras auf dem Weg zur aristotelischen Vier-Ursachen-Lehre," *Grazer Beiträge* 24 (2005) 55; Georg Rechenauer, "Konkretion und Diffusion des Seins. Strukturbetrachtungen zur physikalischen Theorie des

Graham.[88] Además de la sencillez en que ganaría así la teoría y de las razones dadas por sus defensores, se podría añadir la naturaleza geométrica del acercamiento a la materia que parece seguir Anaxágoras.[89] Por lo demás, Teofrasto atestigua que Anaxágoras caracterizaba aquellos dos cuerpos a los que concede mayor relevancia (fr. 1, 2) precisamente en virtud de determinadas cualidades: «Lo raro y sutil es cálido, lo denso y consistente, frío, según distinguía Anaxágoras el aire y el éter.»[90] Por otra parte, esta afirmación, junto al testimonio de Aristóteles, para quien los elementos de Anaxágoras son las sustancias homeómeras (*De caelo*, III, 3, 302 a 28ss.), puede llevar a otro tipo de *reduccionismo*, a saber, aquel que consideraría esas sustancias como ingredientes últimos y los opuestos tan sólo como atributos inherentes a ellos.[91]

Anaxagoras," in *Frühgriechisches Denken*, ed. id. (Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2005) 352-355. Véase también Kerferd, "Anaxagoras and the Concept of Matter Before Aristotle," cit., pp. 497s. Contemporánea o posteriormente a la publicación de Curd: cf. Rapp, *Vorsokratiker*, cit., pp. 179-180; Wolfgang Röd, *Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit*, vol. 1, *Geschichte der Philosophie* (München: Beck, 2009) 182s.; Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates: An Introduction With Texts and Commentary* (Indianapolis: Hackett Publishing, ^{2}2010) 208, 211; Rechenauer, "Anaxagoras," cit., pp. 755-759. Quizá debería ser puesta aparte la posición de René Lefebvre, "Matière et résolution: Anaxagore et ses interprètes," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 186 (1996) 51, quien renuncia a identificar unos componentes últimos y elementales en la mezcla. Igualmente: cf. Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne," cit., pp. 171, 192, 196, etc. Algo parecido piensa Bernabé, al preferir hablar de «factores» antes que de ingredientes: cf. Alberto Bernabé, "Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones," *Taula, quaderns de pensament* 27-28 (1997) 98; id., *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito* (Madrid: Alianza, 2008) 246.

[88] Cf. Daniel W. Graham, "Was Anaxagoras a Reductionist?," *Ancient Philosophy* 24 (2004) 3. Por su parte, Mann denomina *inflationary* a la postura que Curd llama expansiva y *deflationary* a la austera ("Anaxagoras and the Homoiomere," cit., p. 239).

[89] Este acercamiento es el que le permite unificar todas las percepciones en una mezcla. Se diría que Aristóteles, en su reivindicación de la unidad de la percepción, ha entendido perfectamente la experiencia sensible en que se funda la teoría de Anaxágoras. La percepción es siempre *una* y, en caso de experimentar sensitivamente varias realidades *a la vez*, esto sucede sólo como una *mezcla*: cf. *De sensu*, 7, 447 b 9-11, 448 a 8-10.

[90] τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμόν, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν, ὥσπερ Ἀναξαγόρας διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα (DK 59 A 70).

[91] Así han opinado, por ejemplo, Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2, cit., p. 981ss.; Kurt Bloch, "Anaxagoras und die Atomistik," *Classica et Mediaevalia* 20 (1959) 10; Wilhelm Schwabe, "Welches sind die materiellen Elemente bei Anaxagoras?," *Phronesis* 20 (1975) 1-10;

Contra un reduccionismo cualitativo está también la lista de χρήματα que aparece en el fragmento cuarto, en el cual se cuentan, junto a los contrarios, también la tierra y las famosas semillas. Es posible que Anaxágoras dejara este problema abierto y se refugiara en la vaguedad para omitir el problema de identificar los ingredientes últimos, dado que, en cualquier caso, nunca serían liberados de su mutua conmixtión. Probablemente, para él era más importante proporcionar una teoría de la mezcla tal que consintiera a cualquier cosa ser predicada de ella,[92] a fin de satisfacer el filosofema de Parménides: «Es lo mismo entender y ser.»[93] De esta manera, se considera sustantivo, ser existente, todo aquello que se puede decir de la mezcla, elevándolo a la categoría de ingrediente.[94] Anaxágoras omite empero aclarar la relación entre los componentes y decir si unos están comprendidos de alguna manera en los otros. En este sentido, resulta más prudente abrazar la postura de Curd, acogiendo en la mezcla tanto los contrarios como las sustancias homeómeras.[95] Por lo

---

Isidoro Muñoz Valle, "La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser," *Cuadernos de Filología Clásica* 10 (1976) 131-134, id., *De Tales a Anaxágoras. El defensor de la cosmología jonia frente a la escuela eleática* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1979) 161s. (aunque en las pp. 48, 59, 158 parece sostener una postura análoga a la de Curd: cf. supra nota 87); Koenig, "Anaxagoras on Differentiation and Change," cit., *passim*; Ángel J. Cappelletti, *La filosofía de Anaxágoras* (Caracas: Sociedad venezolana de filosofía, 1984) 235ss.; Wright, *Introducing Greek Philosophy*, cit., p. 16.

[92] La crítica de Aristóteles resulta aguda al respecto. Manifiesta bien hasta qué punto el resultado de Anaxágoras quiere ser eleático: ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν (…). καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν ἐοίκασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὂν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· (*Metaph.*, Γ, 4, 1007 b 18-28).

[93] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (DK 28 B 3, Graham 12). Ernst Bloch, *Antike Philosophie*, vol. 1, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985) 66s.: «Der Gedanke ist nicht verallgemeinert, es heißt nur: Denken und Sein sind dasselbe. Das bedeutet, das Denken als eine subjektive Stofflichkeit erfaßt das Denken als eine objektive Stofflichkeit in der Außerwelt.»

[94] Por esto, Anaxágoras no menciona las cualidades con adjetivos, sino que usa sustantivos abstractos: τὸ διερόν (fr. 4, 12, 15), τὸ ξερόν (fr. 4, 12, 15), τὸ θερμόν (fr. 4, 8, 12, 15), etc. Hay que aceptar, pues, con Wilhelm Capelle, "Anaxagoras," *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 43 (1919) 173, «daß Anaxagoras noch nicht eine vollkommen reine Unterscheidung zwischen Qualität und Substanz gemacht hat.» Cf. Röd, *Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit*, cit., p. 183 y supra nota 86.

[95] A favor de esta postura estaría cierta síntesis que Aristóteles mismo hace, considerando ingredientes tanto a las sustancias homeómeras como a los contrarios: ἄπειρα, τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία (*Phys.*, I, 4, 187 a 25). Contra el segundo tipo de reduccionismo que hemos identificado, podemos remitirnos a Filópono, para el cual no es necesario tampoco considerar elementales tan sólo los tejidos biológicos sino también aquellos que Empédocles tiene por componentes últimos de todas las cosas,

demás, la cuestión más relevante desde el punto de vista filosófico se mantiene en pie tanto si aceptamos una ontología más rica cuanto más pobre. Este problema reside en determinar cómo puedan encontrarse las partes de unas cosas en otras.

4. TODO TIENE PARTES DE TODO

Permítasenos recopilar nuevamente las principales afirmaciones de Anaxágoras acerca de la mezcla.[96] El "todo junto" (ὁμοῦ πάντα), esto es, la mezcla, es la situación primordial pero también insuperable del mundo, en la que permanece pase lo que pase. Esta mezcla, que puede considerarse como un todo eleático (σύμπᾶν: fr. 1?, 4b, 12), consiste en un ser infinitamente extenso y completamente lleno, o sea, de máxima densidad; por tanto, de irrestricta cantidad en todos los sentidos. Además, esta cantidad es continua hasta el punto que en toda la extensión del universo no existe ningún espacio para el vacío. Pero, por otra parte, tratándose de una mezcla y no de una simple unicidad, el ser es en cierto modo múltiple, porque en la mixtura

---

como el agua, el fuego, etc., pues ambos son tratados por igual (todos están compuestos de todas las cosas): οὐδὲ γὰρ συνθετώτερα ἔλεγε τὰ στοιχεῖα [i. e., πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ] σαρκὸς καὶ ὀστοῦ καὶ τῶν λοιπῶν (*In De gen. et corr.*, CAG 13, v. 16). En efecto, en los fragmentos, se citan el éter, el aire (fr. 1, 2) o la tierra (fr. 4b) como ingredientes e incluso Aristóteles mismo alguna vez cuenta el agua y el fuego entre ellos (*Metaph.*, A, 3, 984 a 14). Contra la postura denominada por Curd expansiva, nos parece encontrar una prueba en la ausencia de las sustancias heterogéneas (plantas, animales, etc.) de todas las listas de ingredientes conservadas en los fragmentos, mientras está dicho expresamente que «los hombres están compuestos (συμπαγῆναι) y los demás vivientes que poseen alma» (fr. 4b). Cf. K. K. Κοσμίδης, *Περί των Αναξαγόρου σπερμάτων και χρημάτων και ερμηνεία αμφισβητουμένων τινών εκ των του Αριστοτέλους "Μετά τα φυσικά": Δοκίμιον φροντιστηριακόν* (Αθήνησι: Ανέστη Κωνσταντινίδου, 1899) 6. Además, Aristóteles niega expresamente la condición elemental de los compuestos no homeómeros: Ἐπεὶ γὰρ καὶ ὡς αὐτοῖς συμβαίνει μὴ πάντα ποιεῖν ἐξ ὁμοιομερῶν, πρόσωπον γὰρ οὐκ ἐκ προσώπων ποιοῦσιν, οὐδ' ἄλλο τῶν κατὰ φύσιν ἐσχηματισμένων οὐθέν (*De caelo*, III, 4, 302 b 11-26).

[96] Puede ser útil recordar aquí los "principios" de Anaxágoras según el elenco de Kerferd, "Anaxagoras and the Concept of Matter Before Aristotle," cit., pp. 490s.: «1. Nothing comes into being out of nothing (…). 2. There is no limit to the divisibility of a thing (…). 3. In everything there is always a portion of everything else (…). 4. Things are what they are despite the fact that they contain a share of everything else because in some sense they contain a predominance of what they are (…). 5. Things are made of parts which are like one another and are also like the whole.» Este último principio, llamado de "homeomeridad," ha sido entendido de maneras diversas y muchas veces discutido. Hemos dado nuestra interpretación en el epígrafe segundo de este capítulo.

está implicada una muchedumbre de ingredientes cuya variedad emerge en las apariencias que captan los sentidos. No obstante, su pluralidad no deteriora la unidad, porque están intrincadamente unidos, todos presentes a la vez y en todo lugar. Es más, en cada cosa que encontramos en este mundo se encuentran partes de todos los ingredientes. Aquí surge la duda que pretendemos encarar: ¿cómo puede suceder que haya partes de cada cosa en todas las demás? En otras palabras, ¿qué concepción de mezcla defiende Anaxágoras?

Las respuestas a tal cuestión han sido varias, aunque entre ellas debe otorgársele especial relevancia a la de Aristóteles.[97] Éste parece vincular la doctrina de Anaxágoras con la de Demócrito en la *Física* (III, 4, 203 a 22), cuando considera las sustancias homeómeras como elementos en contacto unos con otros. Sin embargo, en otros lugares tiende a comprender toda la mezcla como una sola sustancia (*Metaph.*, A, 8, 989 a 31, b 17) y las transformaciones dentro de ella como meros cambios cualitativos (*De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 15; b 1-4).[98] Por otra parte, también admite cierta armonización de ambas posturas cuando dice que los ingredientes elementales constituyen una sola cosa, a la vez una y múltiple, de forma que semejante posición acercaría a Anaxágoras a los jonios (*Phys.*, I, 4, 187 a 21s.). Está bastante claro, pues, que hablar de *la* interpretación de Aristóteles —sobre todo para desacreditarla— no puede llevar sino a confusión.[99]

---

[97] La historia de las interpretaciones antiguas de Anaxágoras ha sido examinada por: cf. Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica*, cit. Las siguientes obras dan cuenta de los estudios modernos a este respecto, hasta la fecha de publicación de cada una de ellas: cf. Daniel E. Gershenson & Daniel A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics* (New York: Blaisdell, 1964) 379-445; Eduard Zeller e Rodolfo Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo Storico*, vol. 5 (Firenze: La Nuova Italia, 1966) 386-393; Sven-Tage Teodorsson, *Anaxagoras' Theory of Matter* (Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1982) 25-64. Véase también la noticia más reciente proporcionada por Rechenauer, "Anaxagoras," cit., pp. 743s.

[98] Esta última postura resulta difícil de compatibilizar con otra idea también sostenida por el Estagirita, a saber, que las cualidades sean, para Anaxágoras, realidades subsistentes: cf. *Phys.*, I, 4, 188 a 12s.; *Metaph.*, A, 8, 989 b 3; *De gen. et corr.*, I, 10, 327 b 20-22.

[99] Nuestra hipótesis consiste en que Aristóteles no se refiere sólo a Anaxágoras sino también a un grupo de personas (¿o acaso serán filosofías?, ¿o más bien discursos?) que estudian su doctrina: οἱ περὶ Ἀναξαγόραν (v. g. *De gen. et. corr.*, I, 1, 314 a 25). Entre éstos, unos defienden la separación y la reunión de muchos ingredientes, mientras que otros parecen acogerse más bien a una sola realidad, la mezcla, que se altera sectorialmente: [a] διὰ τοῦτο γὰρ οὕτω *λέγουσιν*, ἦν ὁμοῦ πάντα, καὶ τὸ γίγνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι, [b] *οἱ δὲ* σύγκρισιν καὶ διάκρισιν (*Phys.*, I, 4, 187 a 29-31). Precisamente, Aristóteles mismo nota la contradicción que supone una comprensión del cambio como un sistema de agregaciones y separaciones frente al cambio reducido a la alteración. Lo denuncia acusando al mismo Anaxágoras de no

No es probable, pues, que Aristóteles considerase la doctrina de Anaxágoras como si de una forma de atomismo se tratara y lo que mejor prueba esto es precisamente el término ὁμοιομερής que él utiliza para explicar al presocrático. En efecto, si al usarlo estuviera proyectando su propia terminología sobre la de Anaxágoras, eso mismo demostraría que el Estagirita no entendía la mezcla de modo corpuscular, porque para él las sustancias homeómeras eran continuas.[100] En efecto, Lanza ha manifestado que nunca Aristóteles interpretó a Anaxágoras con un modelo corpuscular.[101] De hecho, el sustantivo ὁμοιομέρεια no aparece en el Estagirita, quien usa siempre el adjetivo correspondiente, el cual se refiere, según su forma de hablar, a los cuerpos homogéneos y continuos. Si este término dio lugar

---

reconocerse a sí mismo: Καίτοι Ἀναξαγόρας γε τὴν οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησεν· λέγει γοῦν ὡς τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι, πολλὰ δὲ λέγει τὰ στοιχεῖα, καθάπερ καὶ ἕτεροι (*De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 13-16). Sin embargo, en otro lugar parece aludir a Anaxágoras cuando afirma que los ingredientes *no* sufren alteración: ὄντων μὲν γὰρ ἔτι τῶν μιχθέντων καὶ μὴ ἠλλοιωμένων οὐδὲν μᾶλλον νῦν μεμίχθαι φασὶν ἢ πρότερον, ἀλλ᾽ ὁμοίως ἔχειν (*De gen. et corr.*, I, 10, 327 a 35 – b 2). Las palabras de Simplicio que citamos a continuación resultan iluminadoras a este respecto. Nos notifica que el de Afrodisia se esforzaba ya por identificar los términos auténticos de Anaxágoras. Aunque no sea tan exacto con σύγκρισίς y διάκρισις, sí proporciona una elucidación de ἀλλοίωσις: λέγει γοῦν ὡς ‘τὸ γίνεσθαι’ καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι ‘τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι’· *οὐ γὰρ οἰκείῳ ὀνόματι τῷ τῆς ἀλλοιώσεως κατὰ τῆς συγκρίσεως καὶ τῆς διακρίσεως ἐχρήσατο*. Πορφύριος δὲ τὸ μὲν ‘ἦν ὁμοῦ πάντα’ χρήματα εἰς Ἀναξαγόραν ἀναπέμπει, τὸ δὲ ‘τὸ γίνεσθαι’ εἶναι τὸ ‘ἀλλοιοῦσθαι’ εἰς Ἀναξιμένην, τὴν δὲ ‘σύγκρισίν τε καὶ’ τὴν ‘διάκρισιν’ εἰς Δημόκριτόν τε καὶ Ἐμπεδοκλέα (Simplicius, *In Phys.*, CAG 163, vv. 13-18). Resulta, pues, admirable que Zeller, poco después de afirmar que «diese Veränderung ist nicht eine qualitative, sondern eine mechanische» (Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2, cit., p. 979), no sólo no le llame la atención el uso del término ἀλλοιοῦσθαι, que aparece bien en Aristóteles bien en sus comentaristas, sino que declare, «dass Anax. das Werden ausdrücklich auf die ἀλλοίωσις zurückführte» (ibíd., nota 3). De hecho, está considerando *Phys.*, I, 4, 187 a 30, citado arriba, como un fragmento (!). Algo semejante fue propuesto también por Diels-Kranz (DK 59 A 52) introduciendo junto al término ἀλλοιοῦσθαι una llamada al fr. 17. En su comentario al paso (187 a 29-30), Ross da la razón a Zeller, pero considerando que Anaxágoras habría usado el término metafóricamente. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore: John Hopkins, 1935) 106ss. se da cuenta de la anomalía en el testimonio de Aristóteles, pero la achaca al intento de traducir al presocrático a la terminología aristotélica. Es más acertada la lectura de Stratsanis-Marangos, “Anaxagore: traduction des fragments et commentaire,” cit., p. 129. Para el estado del debate sobre el término ἀλλοίωσις en Anaxágoras: cf. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 156. Nos ocuparemos de nuevo de esto en cap. 6.2.1.

[100] Aristóteles explica la diferencia entre una agregación de partículas y la σύνθεσις de un cuerpo, cuyo resultado es lo homeómero: cf. *De gen. et corr.*, I, 10, 328 a 5-15.

[101] Cf. Lanza, “Le omeomerie nella tradizione dossografica di Anassagora,” cit.

a una interpretación corpuscular de la materia, el malentendido no se pudo deber a Aristóteles ni tampoco, seguramente, a Teofrasto, sino que se produjo en la recepción posterior.[102]

Entre los autores modernos, podemos distinguir hasta cinco formas de interpretar la naturaleza de la mezcla. La primera de ellas es la que se acoge a una interpretación atomística de la materia. Así pues, la mezcla consistiría en la yuxtaposición de partículas diminutas, pero sería un agregado al cabo, por más que ante nuestros ojos pudiera aparecer homogénea. Se trataría, por ello, de una mixtura semejante a la que mentaba Demócrito (Aecio: DK 59 A 54).[103]

---

[102] Según Lanza (ibíd., pp. 285ss.), no podríamos notificar con seguridad la introducción de semejante distorsión hasta Cicerón, cuya versión es semejante a la difundida por Aecio. Lanza cree que la aparición del término en Lucrecio no tiene nada que ver con una interpretación molecular, aunque lo haya recibido probablemente de Epicuro, quien sin duda usó ya el término ὁμοιομέρεια. Es bien sabido empero que ambos defienden el atomismo. Por lo tanto, resulta difícil poner en duda que el siguiente texto de Epicuro no conduzca a pensar la homeomeridad de Anaxágoras con una perspectiva atomista: τὸ δὲ ῥεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς *ὄγκους* διασπείρεται (Diogenes Laertius, X, 52). Sin embargo, Louguet ha puesto en duda recientemente los análisis de Lanza, negando no sólo que los epicúreos hayan influido en este sentido, sino incluso que Cicerón o Aecio expongan de modo atomista las enseñanzas de Anaxágoras: cf. Claire Louguet, "L'Anaxagore de Diego Lanza : quelques réflexions," in *Diego Lanza, lecteur des œuvres de l'antiquité*, ed. Philippe Rousseau, Rossella Saetta Cottone (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2013) 75-80.

[103] El primer autor moderno que sostiene esta teoría pudo ser Johann Philipp Heinius, "Des écrits et de la doctrine d'Anaxagore," *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres* 9 (1753) 372-377. Cf. Eduardus Schaubach, *Anaxagorae Clazomenii Fragmenta Quae Superserunt, Omnia, Collecta Commentarioque Illustrata* (Lipsiae: Hartmann, 1827) 87, 94, etc.; Clemens, "De Philosophia Anaxagorae Clazomenii," cit., pp. 46, 70. Franz C. Brentano, *Geschichte der griechischen Philosophie* (Bern und München: Francke Verlag, 1963) 94 denomina los ingredientes *Körperchen*. Hans-Georg Gadamer, "Zur Vorgeschichte der Metaphysik," in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, ed. id. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968) 385 dice que Anaxágoras se habría movido «im Schema einer korpuskulartheorischen Denkweise.» Habla de *particles* Dirk tom Dieck Held, "The Fragments of Anaxagoras: Some Problems Textual and Philosophical" (Philosophy Thesis, Brown, 1972) 86s. Según Cappelletti, la teoría de Anaxágoras sería un «atomismo cualitativo» y designa las *moirai* como «partículas» y «átomos de cualidad»: cf. Ángel J. Cappelletti, "Anaxágoras y la filosofía de su época," *Revista Venezolana de Filosofía* 9 (1979) 44; id., *La filosofía de Anaxágoras*, cit., pp. 209-211, 231s.; id., *Mitología y filosofía: los presocráticos* (Madrid: Cincel, 1987) 175. La idea parece tomada del «atomisme de la qualité» enunciado por Léon Robin, *La pensée hellénique des origines à Épicure* (Paris: PUF, 1967) 68. Más recientemente, Ευαγγελία Μαραγγιανού-Δερμούση, *Οἱ Προσωκρατικοί* (Ἀθήνα: Καρδαμίτσα, 2009) 153 ha empleado el término σωματίδια, como ya hicieran Κωνσταντῖνος Δ. Γεωργούλη, *Ιστορία της ελληνικης φιλοσοφίας*, vol. 1 (Ἀθήνα: Παπαδήμας Δημ. Ν., 1975) 112 y Ιωάννης Ρ. Πανέρης, *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι* (Θεσσαλονίκη: Κωνσταντινίδη,

En segundo lugar, existe una interpretación no molecular, que pretende explicar la mezcla de Anaxágoras de modo continuo. Sin embargo, en lugar de hablar de una pluralidad de elementos, toda la mezcla es reducida a una sola entidad material que padecería las afecciones cualitativas, las cuales son susceptibles de variar en diferentes puntos. Ésta es en sustancia la enseñanza de Tannery[104] que tanto éxito ha tenido entre los estudiosos, especialmente en la tradición angloparlante, toda vez que fuera acogida por Burnet.[105] Quizá haya contribuido a su fortuna la similitud con el modelo de materia que sostiene Kant, a quien Tannery se refería expresamente,[106] así como la semejanza con el modo de comprender las mezclas de la química moderna.[107] Esta posición se siente obligada a explicar la condi-

---

1986) 112. Zevort, por su parte, entendiendo estas partículas como puntos de tamaño infinitesimal, inauguró una línea de lectura seguida por muchos autores. Según él, las homeomerías, indivisibles y simples, se caracterizarían por la pequeñez infinita: cf. Charles Marie Zevort, *Anaxagore* (Paris: Joubert, 1843) 61-72. Nietzsche considera las homeomerías como puntos (*Punkten*), dotados cada uno de una cualidad: cf. Friedrich W. Nietzsche, "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen," §16, in id., *Werke in drei Bänden*, vol. 3 (München: Hanser, 1973) 405. Raven usa la expresión *geometrical points* ("The Basis of Anaxagoras' Cosmology," cit., pp. 128s.) y Mugler sencillamente las califica de *points* ("Le Problème d'Anaxagore," cit., p. 323). Duilio Tagliaferro, "La filosofia di Anassagora e le testimonianze aristoteliche," *Annali triestini* 23 (1953) 302 junto con Antonio Tognolo, "Il ΝΟΥΣ in Anassagora," *Studia Patavina* 1 (1954) 279 hablan de partículas infinitamente pequeñas, mientras que se refieren a *molecules* de tamaño infinitesimal Gershenson & Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics*, cit., pp. 11s. Igualmente: cf. Albert Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la Philosophie Grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste* (Paris: Félix Alcan, 1906) 191; Juan Martín, *Anaxágoras. Fragmentos* (Buenos Aires: Aguilar, 1982) 17; Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion* (Ithaca: Cornell UP, 1988) 61-66; Francesco Adorno, *La filosofia antica*, vol. 1 (Milano: Feltrinelli, 1991) 78; Roberto Cañas Quirós, "La estructura de la materia en los filósofos pluralistas pre-socráticos," *InterSedes* 13 (2012) 157; Rechenauer, "Anaxagoras," cit., pp. 755-762. Estas últimas posiciones andan bastante cerca del segundo grupo, que ahora veremos. El caso más claro de ello quizá sea Zafiropulo, quien habla de *points-qualité*, aunque ataca decididamente la concepción molecular de la materia en Anaxágoras: cf. *Anaxagore de Clazomène*, cit., pp. 276ss., 282ss.

[104] Cf. Paul Tannery, "La théorie de la matière d'Anaxagore," *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 12 (1886) 256-293.

[105] Cf. John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London: Adam and Charles Black, 1908) 263ss. La lista de los que se adhieren a esta interpretación es tan larga que es excusado referirla.

[106] Cf. Tannery, "La théorie de la matière d'Anaxagore," cit., p. 265.

[107] Ya Hegel, dependiendo principalmente de Aristóteles en este punto, se da perfecta cuenta de la concepción no molecular de la materia que sostiene Anaxágoras y la compara con la ciencia química de su época: cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Theil 1 (Berlin: Dunder und Humblot, 1840) 361s.

ción de las semillas, concepto que parecería favorecer en principio una comprensión atomística. Según estos autores, las semillas constituirían una mezcla de cualidades siguiendo una proporción determinada, la cual determinaría que cada semilla originara una u otra sustancia homeómera. No obstante, varía de un investigador a otro la importancia otorgada a tales semillas.

Generalmente, tales autores consideran que las cualidades constituyen las realidades más elementales de la mezcla y se les atribuye una consistencia sustancial, como ya vimos. Sin profundizar demasiado en las modalidades metafísicamente posibles en que diferentes cuerpos puedan estar unidos, usan términos vagos como el de fusión química,[108] como si por apelar a la ciencia positiva pudiera dispensarse el filósofo de su propio quehacer.

Reservamos un puesto para Lanza, quien cree que la mejor manera de comprender a Anaxágoras consiste en evitar atribuirle una concepción mecánica de la materia. Sugiere tratarlo sencillamente como a un jonio, según el cual un solo sustrato se transformaría en toda la variedad de seres corporales, revelando así una fuerte influencia de la literatura médica y matemática.[109] Por su parte, Paxson ha defendido una versión extrema de la unidad de la mezcla como único ente *per se*, en oposición con los ingredientes, hasta el punto de negar el tradicional pluralismo adjudicado a Anaxágoras.[110]

Recientemente se ha propuesto una nueva manera de interpretar la presencia de todo en todo salvando la continuidad de la mezcla. Este modelo se inspira en la moderna teoría de los fractales, apoyándose sobre todo en el fragmento tercero.[111] Sus defensores piensan

---

[108] Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (New York: Russell & Russell, 1964) 546 habla de *chemical fusion*. Advierte la diferencia entre el atomismo y Anaxágoras, pero se limita a mencionar cierta *fusion* de las realidades más elementales (*things*), que tiene lugar dentro de las semillas, las cuales se unirían a su vez mediante una *juxtaposition*: cf. ibíd., pp. 38-40, 548s. Igualmente hacen referencia a la fusión química Barnes, *The Presocratic Philosophers*, cit., p. 325; Graham, "The Postulates of Anaxagoras," cit., pp. 103, 117ss.

[109] Cf. Lanza, "Le omeomerie nella tradizione dossografica di Anassagora," cit., pp. 291-293. Una postura similar es la adoptada por Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*, cit., pp. 64-87.

[110] Cf. Thomas D. Paxson, "The Holism of Anaxagoras," *Apeiron* 17 (1983) 85-91.

[111] Adam Drozdek, "Anaxagoras and the Everythying in Everything Principle," *Hermes* 133 (2005) 173: «Inherently recursive objects are described by the modern theory of fractals which are self-replicating structures that in each of their parts, however small, repeat the form of the whole. The interpretation (…) is inspired in no measure part by this theory.» Cf. id., *In the Beginning was the* Apeiron*. Infinity in Greek Philosophy* (Stuttgart: Franz Steiner, 2008) 66-75; Graham, "The Postulates of Anaxagoras," cit., p. 109; id., "Anaxagoras and Empedocles, Eleatic Pluralists," in

que las cosas se relacionan con la mezcla y entre sí, como lo hacen las figuras geométricas de proporciones semejantes, con independencia de su tamaño: cabe ampliar o reducir indefinidamente cualquier figura geométrica mediante una homotecia, pero no por ello perderá sus propiedades constitutivas; así cualquier figura encontraría espacio en cualquier otra. Sin duda alguna, estos autores han comprendido adecuadamente la estructura cuantitativa del universo en Anaxágoras, pero su modelo pasa por alto que el problema que debe ser resuelto no es de tipo cuantitativo sino cualitativo. Como hemos visto, en la mezcla todos los ingredientes se comportan similarmente desde el punto de vista de la cantidad, pero esto no basta para explicar su variedad, puesto que no están determinados formalmente por sus proporciones —como los átomos[112]— sino por sus cualidades.

La quinta posición creemos es la que más se ajusta a las afirmaciones de Anaxágoras, aunque buena parte de sus pocos expositores, o no la aclaran suficientemente, o no se muestran demasiado satisfechos con ella. En varias publicaciones bastante poco conocidas, el prolífico autor italiano Aldo Mieli partía de la propuesta de Tannery para comprender los infinitos elementos de Anaxágoras como cualidades subsistentes, entendidas como sustancias de extensión infinita compenetradas mutuamente, o sea, ocupando el mismo espacio a la vez y bajo el mismo aspecto, según da a entender.[113] La consideración de la divisibilidad infinita que advierte Anaxágoras le permite elaborar una formulación precisa de cómo las cosas puedan estar simultáneamente en el mismo espacio, pero poseyendo cantidades distintas de masa, sin que ésta se altere en el conjunto del uni-

---

Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy, cit., pp. 210-213; Petar V. Grujić, "The Concept of Fractal Cosmos: I. Anaxagoras' Cosmology," *Serbian Astronomical Journal* 163 (2001) 21-34.

[112] οὗτοι [Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος] τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασιν. ταύ τας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει τὸ δὲ (Η) τοῦ Η θέσει (Aristoteles, *Metaph.*, A, 4, 985 b 13-19).

[113] Aldo Mieli, "La teoria di Anaxagora e la Chimica moderna (lo sviluppo e l'utilizzazione di un' Antica Teoria)," *Isis* 1 (1913) 371: «Questa difficoltà (…) lo induce ad ammettere la preesistenza di tutte le infinite sostanze, le quali si trovano disseminate, in proporzione diversa, in tutto lo spazio (…), Anassagora immagina che in una qualunque particella infinitesima di spazio esistano tutte le infinite sostanze.» Estas ideas han sido repetidas en otras publicaciones del mismo autor: cf. id., "Le teorie delle sostanze nei presokratici greci 2," *Scientia* 14 (1913) 329-344; id., *Pagine di Storia della Chimica* (Roma: Leonardo da Vinci, 1922) 46-53.

verso.[114] Sin embargo, Mieli traslada su argumentación al concepto de infinitésimo, ora derivando su interpretación hacia un planteamiento de tipo molecular,[115] ora huyendo del escándalo de la compenetración, para terminar calificando las sustancias de Anaxágoras como simples cualidades de una materia continua, retornando así a Tannery.[116] También la alambicada exposición de Cleve parece aventurar el concepto de compenetración, aunque sus obras están lejos de clarificar este punto.[117] Asimismo, Eggers Lan, en la que acaso sea la más exhaustiva edición de los presocráticos en castellano, atribuye a Anaxágoras cierta mística «consustanciación» de las cosas. No obstante, acaba inclinándose por Tannery y, así, prefiere conformarse con adjudicar al Clazomenio el descubrimiento del «carácter continuo de lo real.»[118]

---

[114] «Per ogni punto si può quindi stabilire un'espressione $m_1 \mu_1 + m_2 \mu_2 + \ldots + m_n \mu_n$ dove le *m* sono coefficienti numerici che esprimono quantità di sostanza e le μ sono le sostanze alle quali i coeficienti si riferiscono. Le *m* sono funzioni del posto e del tempo, abbiamo cioè $m_i = \varphi_i$ (*x, y, z, t*). Siccome poi le singole sostanze si mantengano inalterate per quantità avremo che per tutte le φ sarà $d/dt \int \varphi_i (x, y, z, t)\, dx\, dy\, dz = 0$ dove l'integrale è supposto esteso a tutto il cosmo» (Mieli, "La teoria di Anaxagora e la Chimica moderna," cit., p. 371). Una explicación similar, que recurre también a la expresión matemática, la encontramos en Graham, "The Postulates of Anaxagoras," cit., p. 88.

[115] Aldo Mieli et Pierre Brunet, *Histoire des Sciences. Antiquité* (Paris: Payot, 1935) 139: «Anaxagore admet qu'elles [les substances] sont formées de parties extrêmement petites, telles qu'en un même point de l'espace, on en peut trouver une infinité.»

[116] «Espressa nel modo suddetto la teoria certamente no soddisfa (…). Invece di quantità di sostanza diciamo ora *gruppo fisso di qualità*; e diciamo ancora che in ogni punto esistono tutti i possibili gruppi di qualità, ciascuno con un' intensità diversa» (Mieli, "La teoria di Anaxagora e la Chimica moderna," cit., pp. 371s.). Hay que reconocer que el objetivo de Mieli no es tanto exponer la doctrina del filósofo cuanto mostrar la actualidad de su pensamiento y su utilidad para la química.

[117] Felix M.L. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras* (New York: King's Crown, 1949) 23 habla de «a relation of "*into-one-another*," or a *true mutual penetration*» de las partículas últimas. La complicación principal de la sofisticada propuesta de Cleve consiste en estratificar excesiva y casi caprichosamente la composición de la materia. En primer lugar, considera las cualidades subsistentes como las partículas (*moirai*) más elementales; éstas, aun siendo subsistentes, existen sólo en las cosas (*chremata*), las cuales deben entenderse como el todo formado por tales partes. En segundo lugar, aquellas partículas se agruparían en partes (*méreia*) que deberían ser consideradas como moléculas en sentido moderno (cf. ibíd., pp. 17s.) y que estarían unidas mediante una *molecular union* (ibíd., p. 13). Por lo demás, según él, la palabra *spérma* podría significar unas veces *moira* y otras *chrema* (ibíd., p. 18, nota 17), como si el término σπέρματα apareciera en los fragmentos más de dos veces (!). Se puede encontrar la misma interpretación en id., *The Giants of the Pre-Sophistic Greek Philosophy*, vol. 1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965) 173-190.

[118] Néstor L. Cordero, Francisco J. Olivieri, Ernesto la Croce y Conrado Eggers Lan, ed., *Los filósofos presocráticos*, vol. 2 (Madrid: Gredos, 1985) 302; después de las palabras citadas añaden que, «con un enfoque místico, en cambio, podría verse una

La exposición más amplia de la teoría de la materia como "compenetración," según creemos conveniente denominar esta quinta postura, la debemos a un artículo de Bröcker.[119] Este autor sale al paso de la pretendida contradicción entre la pluralidad de las cosas y el hecho de que todas tengan partes de las demás. Encuentra una solución en considerar los ingredientes últimos de la mezcla —según él, las semillas— como sendas entidades materiales continuas que ocupan, todas y cada una de ellas, la integridad del espacio infinito. Cree, pues, que la mejor manera de considerar su disposición espacial no es considerarlas como corpúsculos de tamaño infinitésimo sino como una muchedumbre de sustancias compenetradas unas con otras: «… obtenemos más bien una semilla que es tan grande como el mundo. Todas las semillas llenarían la totalidad del universo, compenetrándose todas mutuamente.»[120] Él mismo se da cuenta de la dificultad de admitir tal propuesta, sobre todo teniendo en cuenta que el término σπέρμα sugiere más algo minúsculo que una sustancia de tamaño infinito. Pero aclara este problema proponiendo que, según Anaxágoras, la pequeñez significaría más bien delgadez.[121] Esta gradación de la sutileza de los cuerpos arraiga sus raíces en Anaxímenes, de quien, como afirman los testigos (DK 59 A 41), habría aprendido Anaxágoras. De este modo, las sustancias se condensarían en un punto y se enrarecerían en otro, dándonos a nosotros la impresión de variedad y movimiento, aunque no por ello dejaría de permanecer todo mezclado.[122]

---

consustanciación, una comunión de las cosas que se interpenetran.» Cf. ibíd., p. 347, nota 49.

[119] Cf. Bröcker, "Die Lehre des Anaxagoras," cit. Apela a tal artículo en su obra *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1956) 93ss.

[120] «… da Anaxagoras das Dasein eines Leeren leugnet (A 68), so bilden die Punkte der Samen-Individuen ein lückenlosen Kontinuum. Der Unterschied zwischen einer Samenklasse und ihren unendlich vielen unendlich kleinen Individuen verschwindet, und wir erhalten vielmehr einen Samen, der so groß ist wie die Welt. Alle Samen würden, alle einander durchdringen, das ganze Weltall ausfüllen» (Bröcker, "Die Lehre des Anaxagoras," cit., p. 178). «Jeder Same ist ein Elementarstoff, der die ganze Welt erfüllt, alle Samen durchdringen sich gegenseitig, so daß überall und jederzeit alle Samen beisammen sind» (ibíd., p. 180).

[121] *Verdünnung* (ibíd., p. 181).

[122] «Daß ein Same an einer Stelle der Welt überwiegt, ist möglich, indem sich dieser Elementarstoff an einer Stelle verdichtet und an anderen Stellen entsprechend verdünnt – ohne daß er doch an einer Stelle ganz verschwinden könnte. Diese notwendige Folgerung stimmt nun [hay una errata en el original: *nnu*] gut zu der Nachricht, daß Anaxagoras ein Genosse der Philosophie des Anaximenes gewesen sei, wie Simplicius aus Theophrast berichtet. πύκνωσις und μάνωσις, Verdichtung und

Igual que sucedió con Mieli, los estudiosos de mayor influencia en el presente (Kirk-Raven, Barnes, Schofield, Sider, Curd…) han ignorado por completo la obra de Bröcker. Lanza sí le prestó atención pero creyó que se trataba de la imposición a Anaxágoras de una filosofía inverosímil desde el punto de vista histórico.[123] Sin embargo, la teoría de Bröcker se funda en considerar la honda influencia eleática que la filosofía jónica recibe en Anaxágoras, un influjo del cual algo hemos mostrado en los epígrafes anteriores.

En las últimas décadas han aparecido algunos estudiosos que han vuelto a proponer la compenetración como modelo para la mezcla de Anaxágoras. El primero de ellos es N. W. Koenig, que en 1980 presentó en la Universidad de Washington su tesis doctoral, un apreciable trabajo desgraciadamente desatendido por todos. Allí se basa ante todo en el fragmento octavo para afirmar que, según Anaxágoras, «distintas sustancias ocupan de hecho el mismo espacio.»[124] En contra de las apariencias, las cosas no son homogéneas, pues siempre hay una innumerable cantidad de variopintas entidades ocultas a los sentidos, extendidas en el mismo volumen.[125] Más sumariamente todavía, Stratsanis-Marangos insinuó también la compenetración hablando de «una mezcla cuyos elementos constituyentes no ocupan un espacio propio para cada uno de ellos.»[126]

Sorabji ha sostenido una versión molecular de la mezcla según la cual los ingredientes no sólo son cualidades sino también sustancias, pero divididas en partes infinitamente pequeñas. Lo más interesante de su estudio consiste en haberse apercibido de que tanto aceptando su postura atomística como la "fusión" de unos ingredientes continuos (Burnet, etc.), las cosas han de ocupar simultáneamente el mismo lugar.[127] En discusión con Sorabji, Lewis se ha adherido

---

Verdünnung waren aber die Prinzipien, durch die Anaximenes die unterschiedlichen Zustände der Materie erklärte (A 5 u. B 1)» (ibíd., p. 180).

[123] Cf. Lanza, "Le omeomerie nella tradizione dossografica di Anassagora," cit., p. 292.

[124] «That different substances do indeed occupy the same place is of course just what Anaxagoras wishes to maintain» (Koenig, "Anaxagoras on Differentiation and Change," cit., p. 161; cf. ibid., p. 273).

[125] Cf. ibíd., pp. 164s. Koenig declara, sin embargo, que la mezcla está compuesta de "partículas" que no se compenetran como las sustancias, de forma que Anaxágoras no sería consciente de las consecuencias cuantitativas, respecto de la extensión de los cuerpos, de su teoría: cf. ibíd., pp. 261-265.

[126] «Comment peut-on définir les proportions (au moins à l'époque d'Anaxagore) d'un mélange dont aucun des constituants n'occupe un espace à lui seul ?» ("Anaxagore: traduction des fragments et commentaire," cit., p. 28).

[127] Cf. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, cit., p. 65.

seriamente de nuevo a la teoría de la compenetración.[128] También Lewis identifica esta explicación en los que hablan de fusión o combinación de los ingredientes.[129] Sin embargo, es justamente el problema de cómo estén combinados aquello que tales autores dejan sin resolver. Así, Lewis acoge la interpretación tradicional, que hemos explicado en segundo lugar, pero lo hace suponiendo que los ingredientes son «coextensivos, unos componentes que ocupan totalmente el mismo volumen.»[130] De esta forma, según él, «los ingredientes fundidos están presentes en cada ubicación de la mezcla.»[131]

Como decimos, estos autores no parecen ser conscientes de la novedad que supone su postura. Sin embargo, hay que reconocer que, de ser verdadera esta reconstrucción —pues, igual que todas las demás, no deja de ser una reconstrucción—, significaría un cambio de modelo en la comprensión de la materia en Anaxágoras. Al menos, representaría una clarificación considerable del segundo modelo de nuestra enumeración, el cual, con ayuda de esta nueva precisión, podría prescindir de la artificial estratificación de los ingredientes de la mezcla en distintos grados de composición. Esto posee una relevancia tal que merece un poco más de detenimiento. Habremos de cotejar las fuentes para ver si la existencia de semejante idea pueda encontrar cabida en el pensamiento de Anaxágoras con alguna verosimilitud.

* * *

En primer lugar, hemos de precisar a qué nos referimos con compenetración. Se trata de un concepto suficientemente atestiguado en el pensamiento antiguo. El primer autor que habla de ella de modo indudable es Aristóteles, cuando se refiere hipotéticamente a la circunstancia de estar «dos cuerpos en el mismo lugar,» evento que juzga imposible.[132] En función de tal convicción del Estagirita, la escuela peripatética condenará furibundamente este aspecto de la filosofía estoica, que sí admite la posibilidad de que dos cuerpos ocupen simultáneamente el mismo espacio cuando se produce una mezcla. No es para menos pues, como veremos enseguida, las posiciones de los

---

[128] Cf. Lewis, "Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory," cit.
[129] Cf. ibíd., p. 3, nota 7, donde cita a Kerferd, Barnes y Strang.
[130] «The claim that one has coextensive constituents, constituents which completely occupy the same volume…» (ibíd., p. 9).
[131] «That all the blended ingredients are present at every location in the blend assures that everything is in everything» (ibíd., p. 3).
[132] … δύο ἐν τῷ αὐτῷ σώματα τόπῳ ἔσται (…) ἔστι δὲ καὶ τοῦτο ἀδύνατον (*De gen. et corr.*, I, 5, 321 a 8s.). Cf. *Phys.*, IV, 1, 209 a 7; 7, 214 b 6; *De caelo*, III, 6, 305 a 19; *De an.*, I, 5, 409 b 3; II, 7, 418 b 17.

estoicos contradicen explícitamente los textos en los que Aristóteles examina minuciosamente el problema de la mezcla. Leyendo a los comentaristas modernos de Anaxágoras, se echan dolorosamente en falta las distinciones que el Estagirita allí nos invita a considerar, las cuales resultarían de gran utilidad para profundizar filosóficamente en el problema de la conmixtión en el Clazomenio. Veámoslas brevemente.

En el tratado *Sobre la generación y la corrupción* se distingue entre la mera agregación de pequeños cuerpos —como los granos de cereales— y una verdadera mezcla. La primera no es más que una conmixtión aparente.[133] Estaríamos moviéndonos en el terreno de la κρᾶσις de Demócrito.[134] La mezcla verdadera (μίξις), según Aristóteles, es una realidad nueva, distinta de los ingredientes que la han originado.[135] Además, es homogénea, o sea, cada una de sus partes extensas es igual a cualquier otra, y al todo.[136] Éste es el concepto aristotélico de cuerpo homeómero. En el hidromiel ya no hay agua ni miel, sino otra cosa; por mucho que haya sido compuesta de tales ingredientes y, aunque pudieran ser extraídos después con alguna

---

[133] Ὅταν γὰρ οὕτως εἰς μικρὰ διαιρεθῇ τὰ μιγνύμενα, καὶ τεθῇ παρ' ἄλληλα τοῦτον τὸν τρόπον ὥστε μὴ δῆλον ἕκαστον εἶναι τῇ αἰσθήσει, τότε μέμικται ἢ οὔ, ἀλλ' ἔστιν ὥστε ὁτιοῦν εἶναι μόριον τῶν μιχθέντων; λέγεται μὲν οὖν ἐκείνως, οἷον κριθὰς μεμίχθαι πυροῖς, ὅταν ἡτισοῦν παρ' ὁντινοῦν τεθῇ (…) Ἂν δ' ᾖ κατὰ μικρὰ σύνθεσις ἡ μίξις, οὐθὲν συμβήσεται τούτων, ἀλλὰ μόνον μεμιγμένα πρὸς τὴν αἴσθησιν (*De gen. et corr.*, I, 10, 327 b 33 – 328 a 3, 12-14).

[134] Δημόκριτος μὲν οὖν ἡγούμενος τὴν λεγομένην κρᾶσιν γίνεσθαι κατὰ παράθεσιν σωμάτων, διαιρουμένων τῶν κιρναμένων εἰς μικρὰ καὶ τῇ παρ' ἄλληλα θέσει τὴν μῖξιν ποιουμένων (Alexander Aphr., *De mixtione*, 2, CAG 214, vv. 18-20). Sin embargo, para Aristóteles, el término κρᾶσις significa una especie de μίξις entre sustancias líquidas: cf. *Top.*, IV, 2, 122 b 31. Para un estudio general de la mezcla en el pensamiento presocrático: cf. Elio Montanari, *ΚΡΑΣΙΣ e ΜΙΞΙΣ. Un itinerario semantico e filosofico* (Firenze: CLUSF, 1979); Wilhelm Schwabe, *‚Mischung' und ‚Element' im Griechischen bis Platon* (Bonn: Bouvier, 1980). Por desgracia, Montanari dejó su obra incompleta y tan sólo alcanzó hasta Heráclito, sin llegar a tocar siquiera a Anaxágoras.

[135] Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν δυνάμει τὰ δ' ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, ἐνδέχεται τὰ μιχθέντα εἶναί πως καὶ μὴ εἶναι, ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δ' ἔτι ἑκατέρου ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχθῆναι, καὶ οὐκ ἀπολωλότα· (…) πολλὰ μὲν ὀλίγοις καὶ μεγάλα μικροῖς συντιθέμενα οὐ ποιεῖ μίξιν, ἀλλ' αὔξησιν τοῦ κρατοῦντος· μεταβάλλει γὰρ θάτερον εἰς τὸ κρατοῦν (…). Ὅταν δὲ ταῖς δυνάμεσιν ἰσάζῃ πως, τότε μεταβάλλει μὲν ἑκάτερον εἰς τὸ κρατοῦν ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, οὐ γίνεται δὲ θάτερον, ἀλλὰ μεταξὺ καὶ κοινόν (*De gen. et corr.*, I, 10, 327 b 22-26; 328 a 24-26, 28-31).

[136] Φαμὲν δ', εἴπερ δεῖ μεμίχθαι τι, τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι, καὶ ὥσπερ τοῦ ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ, οὕτω καὶ τοῦ κραθέντος (ibíd., 328 a 10-12).

industria,[137] éstos no existen mientras dure la mezcla. Sólo existen potencialmente, pero no en acto, pues en acto existe únicamente el resultado de la mezcla.

En abierta polémica con Aristóteles se sitúa el estoico Crisipo quien enumeraba a su vez diferentes tipos de composición entre los cuerpos, los cuales no han de ser aquí detallados. Sí es de interés que las noticias que nos han llegado de su filosofía refieren que, al hablar de mezclas, se refería al ámbito de la cosmología.[138] Pretendía cubrir el espacio del universo a través de la combinación de los cuerpos elementales en una conmixtión. Para ello negaba el vacío y se situaba en una concepción continua de la materia. En la mezcla, según él, un cuerpo recibiría otro, hasta el punto que el recibido atravesaría al receptor y subsistirían ambos en el mismo espacio simultáneamente. Se trata de la presencia en un lugar de dos cuerpos a la vez y bajo el mismo aspecto.[139] Lo que, como hemos visto, era impensable para Aristóteles, es justamente la característica de la mezcla en el pensamiento de Crisipo.[140]

---

[137] Para tal diálisis no hace falta recurrir al alambique que invocará Avicena. Basta pensar en experiencias más simples, como la separación del agua y de la sal marina al producirse la evaporación de la primera.

[138] Παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστι σῶμα σώματος εἶναι τόπον καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, κενὸν μηδετέρου περιέχοντος ἀλλὰ τοῦ πλήρους εἰς τὸ πλῆρες ἐνδυομένου καὶ δεχομένου τὸ ἐπιμιγνύμενον τοῦ διάστασιν οὐκ ἔχοντος οὐδὲ χώραν ἐν αὑτῷ διὰ τὴν συνέχειαν (Plutarchus, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 37, 1077E). Critica a Aristóteles (*De gen. et corr.*, I, 10, 328 a 27-28) afirmando que los ingredientes de la mezcla se podrían extender *por todo el cosmos*: εἰς ὅλον φησὶ τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν· (Plutarchus, ibíd., 1078E; cf. Alexander Aphr., *De mixtione*, 4, CAG 217, vv. 31-32; id., *De anima libri mantissa*, CAG 140, vv. 22-24). Parece que el motivo de discrepancia es ante todo la idea que allí sostiene Aristóteles, según la cual el ingrediente predominante configura formalmente el resultado de la mezcla. Según Aristóteles, no toda añadidura de un ingrediente produce una mezcla, pues una cantidad exigua de cierto producto agregado a otro de cantidad considerablemente superior, más bien produce la disolución del menor en el mayor; así, del menor no queda nada, pues sólo habría aportado su materia, perdiendo por entero su forma: la gota de agua *se disuelve en* el mar. Crisipo, en cambio, considera que todos los ingredientes permanecen en acto durante la mezcla, por muy pequeña que sea la cantidad del ingrediente añadido: la gota de agua *se mezcla con* el mar.

[139] σῶμα γὰρ διὰ σώματος χωρήσει δι' ὅλου καὶ δύο σώματα τὸν αὐτὸν ἐφέξει τόπον (Themistius, *In Aristotelis physica paraphrasis*, Δ, 1, CAG 104, vv. 15-16).

[140] Arnim II, 471: Μῖξιν δ' εἶναι δύο ἢ καὶ πλειόνων σωμάτων ἀντιπαρέκτασιν δι' ὅλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων, ὡς ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἔχει καὶ τοῦ πεπυρακτωμένου σιδήρου, ἐπὶ τούτων γὰρ <δι'> ὅλων γίγνεσθαι τῶν σωμάτων τὴν ἀντιπαρέκτασιν. Parece que el iniciador de esta doctrina fue el mismo Zenón de Citio: cf. Arnim I, 155ss; II, 468s. Resulta interesante esta afirmación que recoge Alejandro de Afrodisia sobre las cualidades: πῶς δ' ἄν τις ἐν τῷ ψυχρῷ ἐνεργείᾳ τι θερμὸν εἶναι λέγοι; (*De mixtione*, 10, CAG 224, vv. 22s.). Acerca de la compenetra-

Es bien probable que los estoicos, en su eclecticismo, hayan recogido la ocurrencia de Anaxágoras expresándola formalmente con términos propios del pensamiento clásico que hoy nos resultan más fácilmente comprensibles. De hecho, los miembros de esta escuela toman varias doctrinas de Anaxágoras, evidentemente, no sin la transformación que reciben posteriormente y confiriéndoles además cierta originalidad. Se podrían referir, junto a la noción de continuidad para la materia, otras ideas, como el valor espermático del *lógos* o la enseñanza jónica de la rarefacción y la condensación. Ponerse de parte de Anaxágoras les habría permitido destacarse de los epicúreos, aficionados al atomismo, no menos que de los peripatéticos y platónicos.

Mientras que la mezcla sostenida por Aristóteles es fruto de un proceso consistente en una generación y su correlativa corrupción, una mixtura en la que los ingredientes permanecen en acto parece mucho más apropiada para el que, como Anaxágoras, defienda la inexistencia de todo cambio no local (fr. 17).[141] Pues bien, sospechamos que cuando Aristóteles rechaza esa posibilidad está pensando en el modelo de mezcla característico de aquel pues, según el Estagirita, en la mixtura del Clazomenio estarían todos los ingredientes «no sólo en potencia sino también en acto.»[142] La interpretación de Aristóteles parece bastante correcta, a tenor de los repetitivos lemas ἐν παντὶ πάντα y ὁμοῦ πάντα. Sin embargo, la compenetración de los cuerpos le resulta al Estagirita un imposible físico tan patente que no llega a adjudicar directamente esa doctrina a Anaxágoras, limitándose a criti-

---

ción en la filosofía estoica: cf. Robert B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics* (Leiden: Brill, 1976) 73-88; Josiah B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus* (Leiden: Brill, 1970) 109-112; Sorabji, *Matter, Space and Motion*, cit., pp. 79-105. Una comparación entre Aristóteles y Crisipo al respecto ha sido realizada por Ricardo Salles, "Aristóteles, Crisipo y el problema de la generación de los cuerpos homogéneos complejos," *Signos filosóficos* 10 (2008) 9-40.

[141] Lewis, "Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory," cit., p. 3 ha relacionado la teoría de la mezcla de Anaxágoras con la de los estoicos.

[142] ὅταν γὰρ ἐν παντὶ φῇ παντὸς εἶναι μοῖραν, οὐδὲν μᾶλλον εἶναί φησι γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὁποιανοῦν ἐναντιώσεων, εἴπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον (*Metaph.*, K, 6, 1063 b 29s.). Aunque K no fuera auténtico, el genuino aristotelismo de esta interpretación de Anaxágoras se vería confirmado por ibíd., A, 8, 989 b 1-6; Γ, 4, 1007 b 28; 5, 1009 a 23-27; Λ, 2, 1069 b 23 y *Phys.*, I, 4. Además: ὁμοῦ ποτὲ πάντα χρήματα φάναι εἶναι (…) καὶ *πάντα* ἄρα· καὶ *ἅμα τοίνυν* (ibíd., III, 4, 203 a 25s.). «Anaxagoras had no inkling of the idea later proposed by Aristotle that ingredients exist only *potentially* in a mixture. If he had had, he would, I think, have been very doubtful about it. For if bone does not exist in *actuality* in the honey, he would have wondered, how can it *explain* the fact that honey nourishes my bones?» (Sorabji, *Matter, Space and Motion*, cit., p. 65).

car otros puntos de sus enseñanzas, sobre todo aquellos que más se asemejan a las doctrinas de los interlocutores filosóficos contemporáneos de Aristóteles.[143] Por otra parte, cuando éste habla de la actualidad de los ingredientes, parece concentrarse en las cualidades, las cuales, según sus propias tesis, difícilmente pueden ser consideradas como verdaderos cuerpos.

El único caso en que Aristóteles se refiere a la compenetración como corolario de la filosofía de un autor presocrático no es una crítica de Anaxágoras sino de Demócrito (*De an.*, I, 5, 409 b 3). Según éste, el alma se encontraría constituida por un tipo de átomos; al ser corpóreos, estarían compenetrados con los átomos del cuerpo. Ciertamente, la doctrina de Crisipo se acerca al atomista en este punto.[144] No obstante, está claro que ni Demócrito quería afirmar una compenetración ni Crisipo sostenía una doctrina molecular de la materia. Por el contrario, hay aspectos de la doctrina de la compenetración del filósofo estoico que nos hacen pensar verosímilmente en Anaxágoras. Naturalmente, no proporcionan ninguna prueba formal pero sí refuerzan la credibilidad de nuestra hipótesis.

Es sabido que Anaxágoras explicaba la naturaleza de los astros como una masa incandescente, haciendo uso probablemente del término μύδρος.[145] Esta palabra indica un objeto puesto al rojo vivo, ya sea una piedra o un metal. Es posible que Anaxágoras llegara a semejante conclusión a través de la observación de los meteoritos, la cual parece encontrarse en el trasfondo de la conocida noticia concerniente a su capacidad de prever la caída de éstos, como sugiere hasta dos veces Diógenes Laercio, cuando refiere dicha habilidad.[146] Pues

---

[143] Cf. *Metaph.*, A, 8, 989 b 4s., 19-21; 9, 991 a 17. Aristóteles está convencido de que nadie admitiría algo para él tan absurdo como la presencia simultánea de dos cuerpos en un lugar; llegar hasta tal conclusión lo considera suficiente para confutar una doctrina considerada errónea: cf. *De an.*, I, 5, 409 b 3.

[144] Cf. Alexander Aphr., *De mixtione*, 4, CAG 217, vv. 32-35.

[145] Cf. DK 59 A 1, 2, 19, 72; Origenes, *Contra Celsum*, V, 11, v. 18, etc. (véase el fragmento en Anexo I).

[146] φασὶ δ' αὐτὸν προειπεῖν τὴν περὶ Αἰγὸς ποταμοὺς γενομένην τοῦ λίθου πτῶσιν, ὃν εἶπεν ἐκ τοῦ ἡλίου πεσεῖσθαι. ὅθεν καὶ Εὐριπίδην, μαθητὴν ὄντα αὐτοῦ, χρυσέαν βῶλον εἰπεῖν τὸν ἥλιον ἐν τῶι Φαέθοντι (…) φησὶ δὲ Σιληνὸς ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἱστοριῶν ἐπὶ ἄρχοντος Δημύλου λίθον ἐξ οὐρανοῦ πεσεῖν· τὸν δὲ Ἀναξαγόραν εἰπεῖν ὡς ὅλος ὁ οὐρανὸς ἐκ λίθων συγκέοιτο· (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, II, 10, 11-12; cf. C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, II, 149s.). Sobre este dato: cf. Gershenson & Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics*, cit., pp. 343-345. Esta misma experiencia sería análoga a la que explicaría la etimología del término latino *sidus*, si fuera verdad que, como indica Lewis-Short, procede de σίδηρος. Además, afirma Simplicio que, según Anaxágoras, de la piedra surge el fuego (Simplicius, *In Phys.*, CAG 460, v. 14) y así es como se forman las estrellas, atestigua Aecio (DK 59 A 71).

bien, los estoicos ponían precisamente, como ejemplo de compenetración, la "mezcla" de fuego y hierro.[147] Podría resultar, pues, que este ejemplo tuviera en cuenta la composición de los astros según Anaxágoras.[148] De hecho, Aristóteles ya hacía referencia a cierta explicación de la combustión de los cuerpos como "mezcla" de éstos con el fuego (*De gen. et corr.*, I, 10, 327 b 10-13), en un contexto en el cual, como al punto comentará Filópono, se está aludiendo a Anaxágoras.[149]

Continuando con el mismo motivo, tomemos en serio la afirmación de Aristóteles según la cual Anaxágoras habría identificado el éter, mencionado en los fragmentos, con el fuego.[150] Por otro

---

¿Habrá demostrado esto el de Clazomene con el sílex, realizando un experimento comparable con el famoso de la clepsidra o el de los odres (Aristoteles, *Phys.*, IV, 6, 213 a 24-27)? En tal caso, de un modo similar al de Aristóteles, podría haberla considerado una piedra de la que brota fuego: … ὥσπερ ἐκ λίθων ἐκλάμπειν πῦρ (*Hist. an.*, III, 7, 516 b 11). También una idea semejante aparece en los nuevos fragmentos F12a y F12b de Graham, que están indudablemente basados en el experimento de hacer fuego frotando dos pedazos de madera.

[147] … ὡς ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἔχει καὶ τοῦ πεπυρακτωμένου σιδήρου (Arnim II, 471; cf. Alexander Aphr., *De mixtione*, 4, CAG 218, v. 1; ibíd., 12, CAG 227, vv. 11-17; id., *De anima libri mantissa*, CAG 140, v. 26).

[148] Incluso pudieron haber usado el famoso término de Anaxágoras: μύδρους διαπύρους (Arnim II, 613). En todo caso, para Crisipo, el sol es una masa ígnea (ἄναμμα): cf. Arnim II, 652, 655s.

[149] Cf. Philoponus, *In De gen. et corr.*, CAG 192, v. 14. Tampoco es menester que diga nada Filópono, toda vez que nos topamos con el conocido eslogan de la filosofía de Anaxágoras: Ἀλλὰ τοῦτο λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ *πάντα* ποτὲ *ὁμοῦ* φάσκοντες εἶναι καὶ μεμίχθαι (*De gen. et corr.*, I, 10, 327 b 20). Así lo reconoce también Buchheim (ad 327 b 20); además, el pasaje despliega los mismos argumentos que en la *Metafísica* (A, 8, 989 b 1-4) se dirigen contra Anaxágoras. El comentarista mencionado, a quien seguirán en este punto los traductores modernos, juzga que la ὕλη del texto aristotélico (*De gen. et corr.*, ibíd., b 11) se debe entender en su sentido más vulgar como ξύλα (Philoponus, ibíd., CAG 189, v. 27). Sin embargo, Alejandro aplicaba el término ὕλη al hierro como materia de la combustión, justamente polemizando con Crisipo (Alexander Aphr., *De mixtione*, 4, CAG 227, v. 21). En efecto, para Aristóteles, cualquiera de las demás cosas que, a diferencia del fuego, son susceptibles de corrupción, constituyen la ὕλη de la cual éste se puede alimentar (*Meteor.*, IV, 1, 379 a 16). Conviene aclarar que, según Crisipo, el fuego del sol se alimenta más bien del agua del océano que se evapora (Arnim II, 651ss.). Por otro lado, también la traducción de ὕλη como "madera" puede aludir a Anaxágoras por lo que dice Lucrecio justo después del nuevo fragmento F12a (Graham 26): «scilicet et non est lignis tamen insitus ignis, / verum semina sunt ardoris multa, terendo / quae cum confluxere, creant incendia silvis» (*De Rerum Natura*, I, vv. 901-903). Estas palabras son muy semejantes a las de Aristóteles: οὐδὲ τὴν ὕλην τῷ πυρὶ μεμίχθαι φαμὲν οὐδὲ μίγνυσθαι καιομένην, οὔτ' αὐτὴν αὑτῆς τοῖς μορίοις οὔτε τῷ πυρί (*De gen. et corr.*, ibíd., b 10-12).

[150] Cf. *De caelo*, I, 3, 270 b 24; III, 3, 302 b 4; *Meteor.*, I, 3, 339 b 22; II, 9, 369 b 15; Aecio: DK 59 A 71. Sobre esta identificación y sus críticos: cf. Peter Kingsley, "No-

lado, Aristóteles generaliza acerca de todos los presocráticos declarando que han explicado con unanimidad la visión mediante el fuego (*De sensu*, 2, 437 a 22). No en vano, él mismo propone como opinión común que la luz es fuego sutilísimo (*Top.*, V, 5, 134 b 29). Igualmente, Teofrasto dice que Anaxágoras considera la luz como causa de la vista en virtud de una reflexión y lo engloba con los demás filósofos naturalistas por considerar la luz como algo ígneo.[151] Sin embargo, en el caso del Clazomenio la afirmación genérica no resultaría tan ociosa y justificaría que se le atribuyera el haberse interesado por la óptica.[152] Por lo menos está suficientemente atestiguado que estudió las proyecciones de la luz despedida por los astros, los eclipses, etc. (fr. 18, 19; DK 59 A 76s., 80s., 83). Es, pues, probable que Teofrasto tenga razón y para Anaxágoras la luz sea fuego (αἰθήρ), puesto que en los fragmentos no encontramos para designarla otro concepto fuera de

---

tes on Air: Four Questions of Meaning in Empedocles and Anaxagoras," *The Classical Quarterly* 45 (1995) 28s.

[151] ἐμφαίνεσθαι δὲ μεθ' ἡμέραν, ὅτι τὸ φῶς συναίτιον τῆς ἐμφάσεως (*De sensu et sensibilibus*, 27). τιθέασι δὲ καὶ τὴν ὄψιν αὐτὴν οἱ πολλοὶ πυρός, <ὡς> τούτου τὰς χρόας μετεχούσας μᾶλλον (ibíd., 37).

[152] Cf. Vitruvius, *De Architectura*, VII, pr. Aunque el dato de Vitrubio no fuera exacto, es muy posible que Anaxágoras hubiera considerado rectilíneo el movimiento de la luz: «Quippe dicit planam terram ortu occasuve solis aut lunae perspicue comprobari, qui, mox primi luminis fulgor emerserit, confestim ad obtutus nostros directis lineis diriguntur, quod magis indubitabilis probamenti fiet, si in litore consistentes obstacula montium relinquamus» (Martianus Capella: Anaxágoras en Graham 40). Además, tenemos noticia de un cálculo del tamaño de los objetos en relación con la distancia. En efecto, la afirmación respecto de las dimensiones del sol (Aecio: DK 59 A 72) recuerda bastante al razonamiento de Aristóteles en un tratado donde Anaxágoras no es mencionado explícitamente, pero posee varios puntos doctrinales en común con éste: ἅπαντα μὲν οὖν αἰσθητά ἐστιν, ἀλλ' οὐ φαίνεται ὅσα ἐστίν· τοῦ γὰρ ἡλίου τὸ μέγεθος ὁρᾷ καὶ τὸ τετράπηχυ πόρρωθεν, ἀλλ' οὐ φαίνεται ὅσον, ἀλλ' ἐνίοτε ἀδιαίρετον, <ὃ> ὁρᾷ δ' οὐκ ἀδιαίρετον (*De sensu*, 7, 448 b 12-15). Incluso podría haber resultado que ésta fuera una demostración usada por el mismo Anaxágoras (¿o uno de sus discípulos?) para probar la infinita divisibilidad de los cuerpos en virtud de la perspectiva, según la interpretación del fr. 3 (lo grande es igual que lo pequeño) que sugiere Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., pp. 87s.; cf. id., "Anaxagoras on the Size of Sun," *Classical Philology* 68 (1973) 128s.; Dirk L. Couprie, "Anaxagoras und die Größe der Sonne," *Hyperboreus* 12 (2006) 68-76. Podría haber sucedido que, después de medir un cuerpo de cuatro codos, alejándose de él lo suficiente, comparase su tamaño con el del sol para demostrar que no es necesario que todo lo que aparezca igual en extensión de hecho lo sea. Desde luego, el razonamiento de Aristóteles en el tratado *Sobre el sentido* sigue tal procedimiento para mostrar como las cosas que evidentemente apreciamos claras y distintas de cerca, muestran otro aspecto una vez estamos lejos y se nos antojan confundidas, mezcladas (μεμειγμένα: v. gr. *De sensu*, 7, 448 a 8). En ese tratado, el discurso acerca de las cualidades mezcladas recuerda en varios puntos a la crítica contra Anaxágoras en *Metaph.*, A, 8, 989 b 6ss.; K, 6, 1063 b 25ss., etc.

la cualidad de lo luminoso (λαμπρόν: fr. 4b, 12, 15?, 18) y ésta es una propiedad característica del éter-fuego (fr. 5), como aclara Aristóteles.[153] Además, esto explicaría mejor que se relacionase el sol, la mayor fuente de iluminación, con el fuego (DK 59 A 73) y que se comprendiera la luz como algo tan consistente que pudiera provocar movimientos (DK 59 A 74).

La anterior explicación de la naturaleza ígnea de la luz nos permite ahora comprender que lo designado con φῶς por los helenos podría muy bien haber sido aclarado por Anaxágoras como éter en estado sutil, mezclado con aire, esto es, una combinación de aquellos dos elementos predominantes en la mezcla originaria (fr. 1). Naturalmente, de un modo análogo a como el fuego se puede superponer con el aire, lo podría hacer con cualquier otro objeto transparente e incluso, al igual que los demás ingredientes, con el material sólido de los astros. Que esta mezcla del fuego en estado sutil (luz) con el aire se pueda comprender como una compenetración ha sido dicho por Aristóteles mismo (*De an.*, II, 7, 418 b 13-17), bajo la condición de considerar que la luz es un cuerpo sumado al aire y no como la afección de éste. Precisamente el Estagirita demuestra el absurdo explicando que, en realidad, el estar iluminado es lo contrario de la oscuridad (τὸ σκότος) de modo que, encontrándonos ante dos contrarios, uno ha de ser privación del otro. Es menester recordar aquí que la simultaneidad de los contrarios es uno de los puntos de la filosofía de Anaxágoras que más irrita a Aristóteles.[154] La oposición entre luz y tinieblas recuerda, una vez más, a la de Anaxágoras entre lo brillante (λαμπρόν) y lo oscuro (ζοφερόν: 4b). Es probable que, según hemos aclarado ya, la oscuridad de Anaxágoras corresponda con el aire, en cuanto opuesto al éter, lo brillante; del mismo modo como el día y la noche, la luz y las tinieblas, se oponían en Hesíodo y en Parménides respectivamente. Una vez más, conviene manifestar que Crisipo explicaba la luz de esta manera, vale decir, como una compenetración de aire y fuego.[155]

---

[153] τὴν μὲν οὖν διάλαμψιν ἀστραπὴν εἶναι τούτου τοῦ πυρός (*Meteor.*, II, 9, 369 b 15s.).

[154] Cf. *Metaph.*, A, 8, 989 b 6ss.; K, 6, 1063 b 25ss… Es ciertamente admirable que el Estagirita no haya dirigido contra Anaxágoras la acusación de poner varios cuerpos en el mismo lugar, siendo así que Aristóteles dice en unas ocasiones que el Clazomenio pone varias cualidades opuestas coexistiendo simultáneamente y en otros lugares le atribuye la consideración de tales cualidades como cuerpos: cf. *Phys.*, I, 4, 188 a 12s.; *Metaph.*, A, 8, 989 b 3; *De gen. et corr.*, I, 10, 327 b 20-22.

[155] Cf. Alexander Aphr., *De mixtione*, 4, CAG 218, vv. 8s.; id., *De anima libri mantissa*, CAG 138, vv. 2ss.; ibíd. 139, vv. 1ss. Por cierto, también Alejandro establece en este último texto la oposición entre el fuego como luz y el aire como tiniebla. Sobre este punto volveremos en el capítulo siguiente.

A pesar de haber acumulado todos estos argumentos secundarios de inferior probabilidad histórica, nos parece que la prueba fundamental de una interpretación de la mezcla de Anaxágoras como una compenetración son sus mismas afirmaciones: el elocuente ὁμοῦ πάντα (fr. 1, 4b, 6), que significa todo junto, todo en el mismo sitio o todo a la vez (Liddell-Scott), la imposibilidad de los cuerpos para separarse de la mezcla, incluso después del momento inicial (fr. 6, 8) y la presencia de partes de todas las cosas *en* todas las cosas (fr. 6, 11, 12). Ahora bien, al hablar de compenetración como presencia de todos los cuerpos en el mismo lugar, no estamos adjudicando a Anaxágoras ni el sentido aristotélico de la noción de lugar, ni de cuerpo, ni tampoco, por tanto, el de materia. No obstante, en su pensamiento hay consideraciones cuantitativas y espaciales suficientes para convencernos de que era consciente de lo que estaba afirmando.[156]

5. CONCLUSIONES

En estas primeras reflexiones sobre la mezcla de Anaxágoras, principalmente ha sido manifestada su unidad interna. La solución de reunir cuanto hay en el mundo físico mediante una conmixtión de todas las cosas permite asegurar una coherencia entre ellas que se impone sobre su variedad, a la vez que logra explicar ésta de algún modo. Semejante unidad general del mundo físico significa un esbozo de lo que después será una teoría de la materia prima. Sin embargo, dicha noción se encuentra en un estado primitivo. Igualmente, se da una confusión entre el acto y la potencia que genera una gran dificultad para sostener una metafísica apoyada en una teoría cabal de los universales. Por esta razón, la relación entre las cosas fenoménicas y los ingredientes de la mezcla siempre está rodeada de oscuridad.

En nuestras páginas, hemos manifestado primero la fuerte influencia que Parménides ejerce sobre Anaxágoras. No queríamos poner en duda la deuda de Anaxágoras con Jonia, pero ha sido recalcada la herencia que el Clazomenio recibe de Elea, porque no sólo influye desde el punto de vista metafísico, sino también desde el físico. Para esto, hace falta suponer que, o bien Parménides sostenía

[156] Tampoco haría falta siquiera un desarrollo tan esmerado de la física de la cantidad como el que se observa en Anaxágoras. Bastaría la experiencia más vulgar para poder explicar a cualquiera lo que significa que dos cuerpos estén en el mismo sitio. De hecho, probablemente muchas personas estarían inclinadas a sostener que en el hidromiel hay "por todas partes" tanto agua como miel.

más enseñanzas físicas de lo que la interpretación moderna más común había creído, o bien Anaxágoras —como Empédocles, Zenón, Meliso y los atomistas— ha leído su *Poema* en esta clave.

El eleatismo que acoge Anaxágoras determina un modelo de mezcla en que lo prioritario es la unidad de todas las cosas, de manera que la homogeneidad básica del Ente parmenídeo permanece. En este sentido, hemos propuesto un modo de entender el término "homeomería" que no se aplica a la característica específica que posee cada ingrediente dentro de la mezcla y que permitiría identificarlo como elemento último de la mezcla. Por el contrario, creemos que el término se introdujo para expresar algo que dice Anaxágoras patentemente en los fragmentos, a saber, que cada cosa fenoménica se encuentra de la misma manera que el todo, es decir, que cada cosa posee todas las cosas en sí. Según esto, la homeomeridad en Anaxágoras no hace referencia a la uniformidad de aspecto, como en Aristóteles, sino significaría que así el todo como cada cosa poseen las mismas partes, porque todas las sustancias, igual que el todo, están compuestas de todos los ingredientes.

Para poder alcanzar una comprensión óptima de la mezcla en Anaxágoras, hemos considerado necesario estudiar también sus conceptos cuantitativos generales. Éstos se deslindan del resto de nociones, que poseen siempre la curiosa característica de significar realidades hipostasiadas. De esta manera, lo brillante y lo denso serían tan sustanciales como la tierra o el aire. Sin embargo, aunque no se discrimine entre cualidades y sustancias, los aspectos cuantitativos sí poseen un tratamiento especial respecto de los demás. Por esto, nos ha sido posible descifrar algunos conceptos concernientes a la cantidad, como la continuidad, la infinitud, etc. Así, la cantidad se revela como aspecto principal no sólo para las doctrinas atomistas, sino que encontramos en Anaxágoras una atención consciente a este aspecto de la realidad, según ha demostrado quizá mejor que nadie L. Pepe.

Una vez analizados los aspectos cuantitativos generales de la mezcla, cumplía considerar la condición física de semejante combinación. Los estudios al respecto se han centrado en estratificarla siguiendo distintos niveles de composición, más que en averiguar el tipo de teoría sobre el cuerpo mixto que sostiene Anaxágoras. En nuestras páginas hemos tratado de exponer esta teoría, mostrando sus diferencias con Aristóteles y sus semejanzas con Crisipo. De esta forma, la mezcla de Anaxágoras resulta ser más bien una compenetración de todos los ingredientes, cosa que demuestra una vez más el carácter arcaizante de su pensamiento.

CAPÍTULO II

LA "MEZCLA" EN MOVIMIENTO

Una vez estudiada la naturaleza de la mezcla, hay que explicar su capacidad para padecer los efectos del *noûs*. Esto es lo que realizaremos en este capítulo. Primero nos ocuparemos de su pasiva susceptibilidad de ser movida. Hace falta conocer las características dinámicas de los ingredientes y, particularmente, comprender cómo, a pesar de su intrincada combinación, sean capaces de ser transportados sin obstaculizarse mutuamente. Después indagaremos el desarrollo histórico del movimiento, o sea, la cosmogonía que expone Anaxágoras como una circulación de la mezcla. El término *perichóresis* que describe tal proceso no ha sido estudiado demasiado, de modo que profundizar algo en él puede ayudarnos a delinear el modelo de universo que presenta Anaxágoras. Esto resultará útil más adelante cuando nos propongamos entender mejor la acción del *noûs* en él. Finalmente, el célebre concepto de *spérmata* encuentra su lugar aquí, por aparecer en los fragmentos como un aspecto de la mezcla relativo a la generación del mundo.

1. MOVERSE SIN CAMBIAR

En el capítulo anterior concluimos que la mejor manera de entender la mezcla de Anaxágoras era plantearla como la compenetración de todos los ingredientes en una mixtura que no cambiaba nunca sustancialmente. Semejante teoría resulta atractiva para superar el

problema de la preexistencia de todas las cosas en la mezcla (fr. 1, 4b) y la presencia de partes de todas las cosas en cada una de ellas (fr. 4b, 6, 11, 12). Sin embargo, no facilita demasiado la explicación del movimiento. Por poner un ejemplo, Cleve, intentando sostener esta teoría, consideró necesario suprimir de los cuerpos toda resistencia, la cual constituía, según él, una condición indispensable para que se diera en ellos la impenetrabilidad.[1] Entonces se le volvía problemática la acción del *noûs* porque consideraba una prerrogativa de éste el discurrir entre los ingredientes. Por otra parte, al eliminar la resistencia, Cleve pasaba por alto la doctrina de Anaxágoras según la cual se produce cierta acción mecánica de unos cuerpos sobre otros:

> … esta rotación produjo el separarse (fr. 12).
> Estando de tal modo estas cosas, girando y siendo apartadas en virtud de la fuerza (ὑπὸ βίης) y la velocidad —pues la velocidad hace fuerza—… (fr. 9).
> Una vez que el Intelecto dio inicio al movimiento, a partir de todo lo movido se producía la diferenciación y cuanto movió el Intelecto, todo ello fue diferenciado. La rotación de las cosas movidas y diferenciadas producía que muchas más fueran diferenciadas (fr. 13).

Los textos indican claramente que los ingredientes se dividen como efecto del movimiento circular, lo cual significa cierta capacidad para padecer un empuje (βίη). Además, su consistencia misma es capaz de producir cierta presión que comunican los unos a los otros. Los testigos también nos notifican propiedades mecánicas parecidas.[2] Nos vemos obligados, pues, a presentar una solución a la aporía que se le presenta a Cleve. Sin embargo, antes de ello, consiéntasenos sentar las bases sobre las que se puede hablar de movimiento en un mundo repleto de cosas que abarcan la totalidad del espacio.

Para Anaxágoras, toda la cosmogonía se apoya en la discriminación de los ingredientes que lleva a cabo el *noûs*. Este proceso es entendido como la separación (διάκρισις o ἄποκρισις) de unas cosas y la unión (σύγκρισις o σύμπηξις) de otras. Para poder comprender tales alteraciones dentro del modelo de la compenetración, hace falta retornar a la idea jónica de rarefacción y condensación.[3] Para el atomismo antiguo y moderno, la mayor densidad de un fluido

---

[1] Cf. Felix M.L. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras* (New York: King's Crown, 1949) 24, 98ss.
[2] Cf. DK 59 A 42 (§3), 47, 57, 68s.
[3] Diego Lanza, *Il pensiero di Anassagora* (Milano: Istituto lombardo di scienze e lettere, 1965) 238: «Dal complesso delle dottrine anassagoree (…) un principio interpretativo generale molto importante appare lo schema fisico πύκνωσις/μάνωσις che già stava a fondamento della ἱστορίη naturale ionica.» Cf. ibíd., pp. 238-243, 251-256.

consiste en la acumulación de partículas en un área, para lo cual es menester postular el vacío en el que los corpúsculos puedan desenvolver su movimiento. La mentalidad jónica, aun antes de formular la continuidad de la materia y rechazar el vacío, admitía ya una plasticidad de ésta que la permite ensancharse y recogerse en el espacio sin necesidad de que se encuentre previamente desocupado. Aristóteles, al adherirse en este punto a los jonios en discrepancia con los atomistas, nos proporciona una útil aclaración: «Lo denso difiere de lo raro en que hay más cantidad en un mismo lugar.»[4] La teoría de la raridad y la densidad significa que la materia puede llenar completamente el mismo espacio, pero con una *intensidad* diferente. Haciendo el esfuerzo de entender el "número" de manera continua y no discreta, se podría explicar la condensación como la ocupación de un espacio menor por el mismo número de partes. Permanecen las mismas partes, pero son capaces de estrecharse más o menos sin dejar nunca un agujero vacío. Por eso, veamos un elocuente texto de Aristóteles que nos puede ayudar a reflexionar sobre el universo de Anaxágoras. Este pasaje saca a la luz un argumento de los atomistas para quienes el vacío era necesario a fin de admitir el fenómeno de la rarefacción. La demostración de estos filósofos atañe al tamaño del universo. Según ellos, de no existir el vacío, sólo se podrían dar tres posibilidades:

> O no habría movimiento en absoluto, o el todo ondularía, como decía Juto, o siempre deberían transformarse en la misma medida (εἰς ἴσον ἀεὶ) el aire y el agua (me refiero a que si se ha generado aire de un vaso de agua, a la vez se habrá producido tanta agua como aquella medida de aire).[5]

Estas tres posturas habían sido ya rechazadas por Meliso. Este filósofo eleático resulta de gran interés aquí, ya que entiende el universo como una masa infinita y continua, al igual que Anaxágoras. Meliso cree que no es posible el movimiento en absoluto. El Ser llenaría completamente el espacio sin dejar cabida al vacío y, así, se vuelve inviable todo movimiento local, dado que el Ser «no tendría adónde irse.»[6] Juto, por su parte, proponía que la superficie extrema del mundo se extendía y contraía «como el mar, a causa de las olas, se

---

[4] ἔστι δὲ πυκνὸν μανοῦ διαφέρον τῷ ἐν ἴσῳ ὄγκῳ πλεῖον ἐνυπάρχειν (*De caelo*, III, 1, 299 b 8-9).

[5] εἰ δὲ τοῦτο μὴ εἴη, ἢ ὅλως κίνησις οὐκ ἔσται, ἢ κυμανεῖ τὸ ὅλον, ὥσπερ ἔφη Ξοῦθος, ἢ εἰς ἴσον ἀεὶ <δεῖ> μεταβάλλειν ἀέρα καὶ ὕδωρ (λέγω δὲ οἷον εἰ ἐξ ὕδατος κυάθου γέγονεν ἀήρ, ἅμα ἐξ ἴσου ἀέρος ὕδωρ τοσοῦτον γεγενῆσθαι), ἢ κενὸν εἶναι ἐξ ἀνάγκης (*Phys.*, IV, 9, 216 b 24-28).

[6] κενεοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὅκηι ὑποχωρήσει (DK 30 B 7, §7, Graham 15).

desborda en las orillas.»[7] Meliso no admitiría esta hipótesis puesto que el Ser, según él, no podría «volverse mayor ni reordenarse.»[8] La tercera propuesta de los atomistas concedería la condensación y la rarefacción, a pesar de la inexistencia del vacío. No obstante, exige dos condiciones, a saber, que el espacio total en que los cuerpos pueden desplazarse sea invariable y que haya una equivalencia en la proporción entre las partes enrarecidas y las condensadas.[9] Meliso también condenaría esta posibilidad, concediendo al atomista que «lo raro no puede estar lleno de modo semejante a lo denso, sino que lo raro se vuelve más vacío que lo denso.»[10]

Es aquí donde hace entrada el Clazomenio. En efecto, sería bien verosímil que Anaxágoras hubiera encontrado la manera de comprender lo raro y lo denso sin que de ningún modo se vulnerase la perfecta plenitud parmenídea de la mezcla. Podría haber compartido la representación mental del espacio que se figura Meliso, pero opinando que el "vacío" producido por la aparente ausencia de un cuerpo cuando se enrarece, es siempre ocupado por otro, sin que el todo crezca o disminuya en modo alguno. En este sentido, veamos una argumentación que Aristóteles pretende haber extraído de Meliso: «Piensan que no podría haber movimiento si no hay vacío, porque es imposible que lo lleno pueda recibir cosa alguna. Si la recibe y están dos cosas en la misma, podría ser que hubiera a la vez una cantidad indefinida de cuerpos.»[11] El verso siguiente a los citados demuestra que Aristóteles ve en estas palabras una refutación del atomismo. Como en la crítica de la teoría de Demócrito sobre el alma que vimos

---

[7] καὶ ὑπερχυθήσεται καὶ ἐπὶ πλέον ἐκταθήσεται, ὡς ἡ θάλασσα διὰ τῶν κυμάτων εἰς τοὺς αἰγιαλοὺς ὑπερχεῖται (Simplicius, *In Phys.*, CAG 683, vv. 24-26).

[8] οὔτε μεῖζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο (DK 30 B 7, §2, Graham 15).

[9] El planteamiento de esta hipótesis da por supuesto la discontinuidad de los procesos de rarefacción y condensación, los cuales son comprendidos como cambios de estado. Sin embargo, sería concebible que el agua se volviera aire sin que se produjese agua en ninguna parte, pero salvándose la diferencia de volumen entre el estado líquido y gaseoso de la misma cantidad de agua, mediante una mayor condensación del vapor. Pero es probable que en aquella época se desconociese que los gases pudieran poseer distintas densidades sin cambiar de estado.

[10] τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῶι πυκνῶι, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ (DK 30 B 7, §8, Graham 15).

[11] οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν, εἰ μὴ εἴη κενόν· τὸ γὰρ πλῆρες ἀδύνατον εἶναι δέξασθαί τι. εἰ δὲ δέξεται καὶ ἔσται δύο ἐν ταὐτῷ, ἐνδέχοιτ' ἂν καὶ ὁποσαοῦν εἶναι ἅμα σώματα· (*Phys.*, IV, 6, 213 b 5-8). Ya antes que los atomistas, los pitagóricos habían hablado de vacío como de un *pnéuma* infinito que es "respirado" por el mundo (cf. ibíd., 23ss.). Esto hace muy razonable que Anaxágoras demostrase la inexistencia de éste mediante distintos procedimientos, como retorcer odres vacíos de vino (ibíd., 213 a 22-27); la conclusión es que todas las cosas están *llenas* del mismo modo, sea de aire, sea de otro material.

en el capítulo anterior, la reducción al absurdo se detiene en la imposibilidad de que dos cuerpos ocupen el mismo lugar. No obstante, la afirmación de la presencia de un número indeterminado de cuerpos en un espacio, constituye justamente el aserto de Anaxágoras según Aristóteles (*Phys.*, I, 4, 187 b 7 – 188 a 5). Por eso parece razonable valerse de la manera como Meliso entiende estas alteraciones de tamaño para comprender al Clazomenio. Anaxágoras habría llenado con una infinidad de ingredientes el "vacío" dejado por las cosas cuando parecen volverse más sutiles. Así, la concentración y separación (συμμίσγεταί y διακρίνεσθαι: fr. 17) de las cosas en el cosmos de Anaxágoras pueden ser explicadas como condensación y rarefacción.[12] No casualmente Aristóteles usaba dos términos típicos de Anaxágoras, συγκρίνω (fr. 4a) y διακρίνω (fr. 5, 12, 13, 17), para afirmar que «la condensación y la rarefacción consisten en combinación y diferenciación (σύγκρισις καὶ διάκρισις).»[13]

Ciertamente, la postura personal de Aristóteles al respecto del movimiento en una masa continua se aproxima bastante a la que estamos atribuyendo a Anaxágoras quien, como atestigua el autor del tratado *Sobre Jenófanes, Zenón y Gorgias*,[14] se las arregló para explicar el movimiento en el interior de la mezcla sin verse obligado a conceder la existencia del vacío. Oigamos pues, al Estagirita, el cual, confutando a Meliso, nos ayuda a comprender hasta qué punto Anaxágoras creía poder hablar de movimiento sin tener que ofender a Parménides:

> No hay necesidad alguna de la existencia del vacío por existir el movimiento. No es necesario en absoluto para cualquier movimiento, por una razón que descuidó Meliso. En efecto, es posible que lo lleno se altere (ἀλλοιοῦσθαι). Tampoco el movimiento local obliga a admitir el vacío, pues cabe que los

[12] Además de las interpretaciones de Mieli y Bröcker, que ya vimos (cap. 1.4), una versión algo parecida a la idea de la condensación y rarefacción que vamos a exponer a continuación, es sostenida por Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London: Routledge, 1982) 398-402; Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion* (Ithaca: Cornell UP, 1988) 63; Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides* (Princeton: Princeton UP, 1998) 150; id., *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia. A Text and Translation with Notes and Essays* (Toronto: University of Toronto Press, 2007) 181s.; Anne-Laure Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne" (Phil. Diss., Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008) 495-500.

[13] πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις (*Phys.*, VIII, 7, 260 b 11). Para una interpretación del paso, relacionado con Tales y Anaxímenes: cf. Antonio Maddalena, *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito* (Padova: CEDAM, 1940) 115ss.

[14] ἐπεὶ καὶ Ἀναξαγόρας τὸ πρὸς αὐτὸ πραγματευθείς, καὶ οὐ μόνον ἀποχρῆσαν αὐτῷ ἀποφήνασθαι ὅτι οὐκ ἔστιν [τὸ κενὸν], ὅμως κινεῖσθαί φησι τὰ ὄντα, οὐκ ὄντος κενοῦ (Pseudo-Aristoteles, *De Melisso Xenophane Gorgia*, 2, 976 b 20-22). Cf. infra nota 62.

> cuerpos en movimiento se reemplacen recíprocamente, sin que haya un espacio fuera de ellos y así sucede en los remolinos de materiales continuos, como en los que se producen en el agua. Por otra parte, es posible que se dé la condensación, no hacia el vacío, sino por expulsión de lo que ya estaba presente (como sale, del agua comprimida, el aire preexistente) y algo puede aumentar no sólo porque en él se introduzca otra cosa sino porque se altere, como se genera aire del agua.[15]

El texto bien se podría aplicar a Anaxágoras, sobre todo si se tiene en cuenta que el término ἀλλοιοῦσθαι pertenece a la doxografía aristotélica acerca del Clazomenio (*Phys.*, I, 4, 187 a 30). Igualmente encontramos elementos cosmogónicos típicamente jónicos asumidos por Anaxágoras, como la condensación del aire y del agua (fr. 16). Particularmente es de notar la referencia al torbellino (δίνη) que hace pensar inevitablemente en la περιχώρησις (fr. 12, 13).

En este momento conviene recordar la evidente influencia de Anaxímenes sobre Anaxágoras, con quien lo relacionan varias fuentes.[16] El Clazomenio toma de él no sólo el protagonismo del elemento gaseoso sino también la doctrina de las transformaciones cíclicas de éste en virtud de la rarefacción y la condensación. Compárese el paralelismo con un testimonio de Hipólito sobre Anaxímenes:

Anaxágoras	**Anaxímenes**
… de las *nubes*	Del aire se forman las *nubes* por compresión y,
es apartada el *agua*,	si ésta aumenta, el *agua* y,
del agua la *tierra*,	si se condensa más, la *tierra* y,
de la tierra son compuestas	al máximo de condensación,
las *piedras*	las *piedras*.
por el *frío* …[17]	De este modo, los contrarios principales respecto de la generación son lo cálido y lo *frío*.[18]

[15] οὐδεμία δ' ἀνάγκη, εἰ κίνησις ἔστιν, εἶναι κενόν. ὅλως μὲν οὖν πάσης κινήσεως οὐδαμῶς, δι' ὃ καὶ Μέλισσον ἔλαθεν· ἀλλοιοῦσθαι γὰρ τὸ πλῆρες ἐνδέχεται. ἀλλὰ δὴ οὐδὲ τὴν κατὰ τόπον κίνησιν· ἅμα γὰρ ἐνδέχεται ὑπεξιέναι ἀλλήλοις, οὐδενὸς ὄντος διαστήματος χωριστοῦ παρὰ τὰ σώματα τὰ κινούμενα. καὶ τοῦτο δῆλον καὶ ἐν ταῖς τῶν συνεχῶν δίναις, ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς τῶν ὑγρῶν. ἐνδέχεται δὲ καὶ πυκνοῦσθαι μὴ εἰς τὸ κενὸν ἀλλὰ διὰ τὸ τὰ ἐνόντα ἐκπυρηνίζειν (οἷον ὕδατος συνθλιβομένου τὸν ἐνόντα ἀέρα), καὶ αὐξάνεσθαι οὐ μόνον εἰσιόντος τινὸς ἀλλὰ καὶ ἀλλοιώσει, οἷον εἰ ἐξ ὕδατος γίγνοιτο ἀήρ (*Phys.*, IV, 7, 214 a 26 – b 3).

[16] Cf. DK 59 A 1, 2, 7, 41, 42, 48. Otorga gran importancia a Anaxímenes en su interpretación Ángel J. Cappelletti, "Anaxágoras y la filosofía de su época," *Revista Venezolana de Filosofía* 9 (1979) 33-52.

[17] ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, οὗτοι δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος (fr. 16).

Naturalmente, el texto de Hipólito ha de ser tomado con cautela, no fuera a padecer alguna influencia de la obra de Anaxágoras. En todo caso, es sabido que la atribución de la doctrina de la condensación y rarefacción a Anaxímenes procede de Teofrasto (DK 13 A 5), quien es tenido por un testigo fiable. Sea tenido en cuenta también que el paralelismo entre ambos pasajes descansa no sólo en el orden del proceso y en que ese procedimiento tenga lugar a través de composición (συμπήγνυται) en Anaxágoras y mediante condensación (πυκνωθέντα) en Anaxímenes, sino también en el papel que desempeña el enfriamiento para que se produzca la condensación. Sin ninguna duda, el Clazomenio admitió esta doctrina. Veamos ahora en qué manera la integró en su filosofía pluralista de la mezcla.

La cantidad de determinada sustancia en una región es susceptible de variar sin que por eso se anulen por completo las demás. Además, la asunción de la plenitud del ser de Parménides hace pensar en un estado homogéneo de llenado del espacio, en el que, por más que se produzca la condensación y la rarefacción (relativas), en ningún punto se producirá una densidad (absoluta) inferior a la de ningún otro.[19] En otras palabras, todo está igual de lleno, con una densidad absoluta siempre máxima, aunque la concentración de tal o cual sustancia pueda sufrir alteraciones.[20] Por otra parte, tampoco

---

[18] ἐξ ἀέρος <δὲ> νέφος ἀποτελεῖσθαι κατὰ τὴν πίλησιν, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλεῖον <δὲ> πυκνωθέντα γῆν καὶ εἰς τὸ μάλιστα πυκνότατον λίθους. ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι, θερμόν τε καὶ ψυχρόν (Hipólito: DK 13 A 7, §3, Graham 12). Respecto al orden de los resultados del proceso coincide con el testimonio sobre Anaxímenes de Teofrasto: [ἀέρα] πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους (Simplicius, *In Phys.*, CAG 24, vv. 30s.). La referencia al viento aparentemente olvidada por Hipólito, aparece en su testimonio unas líneas más adelante: ἀνέμους δὲ γεννᾶσθαι, ὅταν ᾖι πεπυκνωμένος ὁ ἀὴρ καὶ ὠσθεὶς φέρηται (?)· συνελθόντα δὲ καὶ ἐπὶ πλεῖον παχυνθέντα νέφη γεννᾶσθαι καὶ οὕτως εἰς ὕδωρ μεταβάλλειν (Hipólito, ibíd., §7).

[19] Denominamos "densidad relativa" a la concentración de un ingrediente en cierta área, porque es la densidad de la mezcla en relación a un ingrediente; ésta se opondría a la "densidad absoluta" que constituye la suma de todas las densidades relativas de los ingredientes. Mientras que la densidad relativa puede variar, la densidad absoluta permanece constante.

[20] Se trata de un máximo físico de la cantidad intensiva (densidad) que puede llenar el espacio, tal como Anaxímenes consideraba que las piedras representaban una condensación extrema (DK 13 A 7, §3) o Aristóteles el hierro y el plomo (*Phys.*, IV, 9, 217 b 19). En esa dirección apunta el fragmento tercero de Anaxágoras, pero quizá sobre todo estas palabras del quinto: οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι. Esta concepción también podría estar latente bajo los experimentos realizados por Anaxágoras con la clepsidra; en ellos se demostraría la imposibilidad del vacío partiendo de la hipótesis de la incompresibilidad de los fluidos, pues el aire no puede «comprimirse sobre sí mismo» (σάττεσθαι γὰρ εἰς αὑτὸν οὐ πέφυκεν: DK 59 A 69).

ningún ingrediente llega a ausentarse completamente de la mezcla, esto es, nunca llega a cero la densidad relativa de ninguno.

No por esto se incurre en la crítica que Aristóteles dirige contra Anaxágoras, según la cual no sería posible que aumentara una cosa a fuerza de ser extraída de otra en la que, en virtud de la mezcla, subyacería. Para ello sería menester, dice el Estagirita, que la nueva sustancia fuera un cuerpo infinito almacenado en un espacio finito (*Phys.*, I, 4, 188 a 1ss.). No hay razón para admitir que Anaxágoras tratara frívolamente la cuestión de la medida de la cantidad y pensase que era completamente indiferente, como si creyese no que haya algo de oro en el trigo, sino que de un solo grano de trigo se pudiera extraer una cantidad indeterminada de ese metal. Esto vulneraría la idea de prevalencia de un ingrediente sobre los demás en que se funda su teoría de la percepción sensible: «Aquello de lo que en una cosa se encuentra en mayor cantidad, eso es y era lo más manifiesto y una cosa singular» (fr. 12). Para que se pueda hablar de predominio, es menester que se puedan establecer medidas invariables de cantidad intensiva de los ingredientes, comparables entre ellas.

La explicación más razonable es suponer que, para la formación de determinada cuantía de un tipo específico de sustancia, es necesaria la inversión de una cantidad muy superior de mezcla originaria y tanta más cantidad de otra mezcla originada (otro tipo de sustancia) cuanto menos predominen aquellos ingredientes que configuran formalmente el tipo específico de sustancia que se quiere formar. Lo cual quiere decir, por volver al mismo ejemplo, que si se quiere obtener una montaña de oro hará falta recogerlo de muchas montañas de mezcla originaria y de muchas más de trigo.

Así, haría falta imaginar que la infinitud cuantitativa de cada ingrediente (ἄπειρα πλῆθος: fr. 1) no correspondería a lo que venimos denominando cantidad intensiva sino más bien extensiva. Efectivamente, si admitimos una compenetración de los ingredientes cuya extensión consideramos infinita, podemos contar con una cantidad infinita de "material" para constituir cada tipo específico de sustancia. En realidad, según este modelo, la montaña de oro a la que nos referíamos constituiría más bien una gran concentración del oro en determinada zona. Una suma semejante habría de "costarnos," expresándonos como Anaximandro (DK 12 B 1), un debilitamiento de la cantidad del oro en el resto del universo. Eso sí, por muy débil que se vuelva la presencia del oro en el resto de la mezcla, la región del espacio en que se acumulase este metal podría aumentar reiteradamente —siempre podríamos lograr una montaña de oro mayor— puesto que disponemos de una cantidad de oro infinita. Así es como

resulta posible aumentar indefinidamente la cantidad de determinada cosa por grande que sea (fr. 3); de este modo también se explica que el mundo pueda crecer siempre más y más, a fuerza de giros periféricos, sin importar cuán grande llegue a ser (fr. 12).[21]

Naturalmente, a medida que se reduce la cantidad de un ingrediente en un área determinada, en ese mismo sitio aumenta la cantidad de uno, varios o todos las demás; del mismo modo, en el espacio donde se esté reuniendo uno, ninguno de los otros deja de comparecer en una cuantía correlativamente menor. Por muy concentrado y puro que fuera el oro extraído en nuestra operación, éste seguiría poseyendo algún poco de impureza, consistente nada menos que en todas las demás cosas del mundo.[22] Esta compensación de la cantidad ha de tener un eco fuera de la región en que algo se concentra: cuanto más sean expulsados determinados ingredientes de una región, su cantidad tenderá a concentrarse en otros lugares. En definitiva, dentro de lo que vulgarmente llamamos aire (es decir, la sustancia aire) se encuentra el ingrediente aire condensado y los ingredientes tierra, lo negro, lo dulce, etc. enrarecidos. De esta manera, el aire (sustancia) podría considerarse como aire (ingrediente) condensado y tierra (ingrediente) enrarecida, mientras que la tierra (sustancia) sería tierra (ingrediente)

---

[21] De todas formas, como se verá en el siguiente epígrafe, las sustancias que cotidianamente percibimos no están formadas a partir de toda la mezcla, sino sólo a partir de la sección de ésta afectada por la *perichóresis*.

[22] Cf. Gareth B. Matthews, "On the Idea of There Being Something of Everything in Everything," *Analysis* 62 (2002) 3; id., "Anaxagoras Re-Defended," *Ancient Philosophy* 25 (2005) 245. En este segundo artículo, el autor responde a John E. Sisko, "Anaxagoras and Recursive Refinement," *Ancient Philosophy* 25 (2005) 239-245, quien pretende impugnar la coherencia de un procedimiento indefinido de "purificación" del oro como el defendido por Matthews en 2002. Como con razón dice éste, es necesario tener en cuenta que los ingredientes no son independientes de los demás, sino componentes mezclados. Creemos que nuestro "procedimiento" (que afecta a la cantidad "intensiva" y no a la "extensiva") es más sencillo pues basta atender a la posibilidad de reducir la densidad relativa de un ingrediente indefinidamente, sin alcanzar nunca un valor nulo (la constancia de la densidad total se supone satisfecha por un correspondiente aumento de la densidad relativa de los demás ingredientes). La "purificación" de un ingrediente consistiría en la operación opuesta, a saber, el aumento indefinido de la densidad relativa de un ingrediente, sin que ninguna de las densidades relativas de los demás se anulara. También cabría una explicación para la sentencia: «Ya que no existe lo mínimo, no será posible que algo sea separado» (fr. 6). Se aludiría al procedimiento, seguido por Matthews, de conducir la mayor cantidad posible de un ingrediente hacia una zona cada vez más pequeña, expulsando una cantidad correspondiente de los otros ingredientes. Puesto que el predominio es tanto mayor cuanto más estrechemos el espacio, podríamos ilusionarnos pensando que podríamos separar por completo un ingrediente si llegásemos al final (el mínimo en extensión). Pero ese límite, como dice Anaxágoras, no existe, porque la extensión —si de veras lo es— es siempre divisible.

condensada y aire (ingrediente) enrarecido; sin contar, claro, todos los demás ingredientes, los cuales se sumarían a éstos en estado de rarefacción, excepto aquellos que predominaran en cada caso (junto a la tierra ha de predominar también lo denso, lo seco, etc.). Los ingredientes predominantes se pueden considerar, pues, condensados y los sólo latentes, rarificados.[23]

De lo que decimos se sigue que la cantidad de los ingredientes permanece constante: «Es necesario reconocer que todas ellas no son ni menos ni más; pues no es posible que haya algo más que la totalidad de ellas, sino que son todas siempre iguales (πάντα ἶσα ἀεί)» (fr. 5). Si se produce una alteración de la cantidad en alguna parte, es menester que se dé cierta compensación, para que el resultado sea equivalente. Esta circularidad que salva el equilibrio constituye una propuesta análoga a la del texto aristotélico antes citado: εἰς ἴσον ἀεὶ (*Phys.*, IV, 9, 216 b 26).

Para que no nos llevemos a confusión, antes de seguir adelante hay que distinguir, entre lo que estamos llamando condensación y rarefacción de un ingrediente y lo que designa con tales términos Anaxágoras mismo. Para entender su doctrina de la mezcla estamos considerando que un ingrediente puede volverse más sutil o más denso en un sector del espacio, cuando su cantidad se vuelve allí mayor. Parece que, para guardar la homogeneidad cuantitativa de la mezcla, habría que considerar que, permaneciendo compenetrados unos con otros, los demás ingredientes se vuelven tanto más sutiles cuanto más se concentra un grupo determinado de ellos. Ahora bien, este fenómeno cuantitativo no es idéntico a la calificación cualitativa de una sustancia como rara o densa (τὸ ἀραιόν y τὸ πυκνόν: fr. 12, 15). Cuando Anaxágoras utiliza estos términos, parece referirse más bien a la impresión que producen las sustancias a la percepción, en tanto se nos antojan más o menos consistentes. Lo raro y lo denso serían, en definitiva, otros ingredientes, que se pueden dar en mayor o menor

[23] Aristóteles cree que en el fragmento primero, en lugar pequeñez (μικρότης), debe entenderse poquedad: οὐκ ὀρθῶς ἀπέστη Ἀναξαγόρας εἰπὼν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλήθει καὶ μικρότητι, ἔδει δ' εἰπεῖν ἀντὶ τοῦ "καὶ μικρότητι" "καὶ ὀλιγότητι"· οὐ γὰρ ἄπειρα (*Metaph.*, I, 6, 1056 b 28). Con esto nos está claramente dando a entender que la infinita pequeñez de las cosas en la mezcla originaria significa una extrema escasez —raridad o latencia— de cada ingrediente. En otras palabras, cada uno estaba tan difuso en la mezcla que, como dice Anaxágoras en otro lugar, no se podía advertir (fr. 4b). Cf. Brad Inwood, "Anaxagoras and Infinite Divisibility," *Illinois Classical Studies* 11 (1986) 17-33. En este artículo se defiende una interpretación idéntica a la de Aristóteles; lástima que su autor no parezca saber del paso, ni del sabio uso que de él, como de costumbre, hace Lanza, *Il pensiero di Anassagora*, cit., pp. 243-246.

concentración en un punto. En efecto, aunque puede resultar paradójico, cabe la misma ecuación que vale para los demás ingredientes: lo raro (sustancia) consiste en lo raro (ingrediente) condensado y en lo denso (ingrediente) enrarecido, mientras que lo denso (sustancia) consiste en lo denso (ingrediente) condensado y en lo raro (ingrediente) enrarecido.[24]

Lo raro no está menos lleno ni tampoco lo denso más, sino que todo está repleto por igual. De esta manera se está eludiendo la aparición del vacío bajo una representación de éste similar a la de Meliso, quien reprueba la rarefacción, puesto que lo raro es concebido como una mezcla de lo denso más lo vacío (DK 30 B 7, §8). Sin embargo, Anaxágoras no puede consentir que el vacío se deslice en su universo, pues está igual de lleno que el de Meliso. De modo que una determinada cosa de la que se pueda predicar la raridad no posee menor cantidad de mezcla que aquella de la que predicamos la densificación. A diferencia de Meliso, que considera que dos seres no pueden coexistir en el mismo espacio, Anaxágoras, haciendo uso de la teoría de la mezcla, es capaz de multiplicarlos indefinidamente. Se podría decir que Anaxágoras, con el propósito de traicionar las conclusiones de Meliso, supo valerse de los principios eleáticos mejor que los atomistas. Nos estamos refiriendo a la explicación de su proyecto filosófico que en ocasiones se da, según la cual éstos habrían aceptado el desafío latente en las palabras de Meliso: «Si existiese la multitud, ésta habría de ser tal como yo digo que es lo uno.»[25] Exactamente es así como comprende Anaxágoras la mezcla. Se trata de un número infinito de seres que no experimentan nunca propiamente un cambio. Cada uno de los ingredientes posee una extensión infinita y son capaces de ocupar completamente el espacio, no sólo extensivamente sino también, en virtud de la suma de sus respectivas concentraciones, intensivamente, alcanzando siempre el máximo de densidad. De esta manera, más que una muchedumbre de unidades, todas juntas

---

[24] Cf. Michael C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy* (Washington, D.C.: Oxford UP, 1971) 45s.

[25] εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἓν εἶναι (DK 30 B 8). Giovanni Reale, *Orfismo e presocratici naturalisti*, vol. 1, *Storia della filosofia greca e romana* (Milano: Bompiani, 2004) 228: «Ebbene, i semi anassagorei (come già i rizomi empedoclei) costituiscono precisamente il rovesciamento positivo dell' ipotesi negativa melissiana.» Cf. Ευαγγελία Μαραγγιανού-Δερμούση, *Οἱ Προσωκρατικοί* (Ἀθήνα: Καρδαμίτσα, 2009) 152. La tergiversación de las palabras de Meliso llevada a cabo por los atomistas ya había sido sugerida por Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, §553 (Cambridge: Cambridge UP, 1957) 406; cf. id. & Malcolm Schofield, *The Presocratic Philosophers*, §546 (Cambridge: Cambridge UP, 1983) 408.

configuran un solo Uno, básicamente inmutable, como sugiere Aristóteles (*Metaph.*, A, 8, 989 a 30ss.), que bien habría satisfecho a Parménides.[26]

* * *

Hasta aquí creemos haber explicado cómo justifica Anaxágoras todo movimiento sin generación alguna. Esto es, cualquier cosa que pudiéramos llamar cambio se reduce a una mera variación de posición. Si se admite la teoría de la compenetración, no hay que conceder siquiera la existencia del movimiento local, sino que todo se podría explicar como una alteración de la distribución de las partes de cada ingrediente, o sea, de su concentración dentro de su propia extensión. En efecto, para Anaxágoras los ingredientes no están en ningún lugar, puesto que la mezcla infinita está en sí misma y por ello es inmóvil (Aristoteles, *Phys.*, III, 5, 205 b 1-5).

Sin embargo, aún no parece haberse resuelto la aporía que evidenciaba el insuficiente tratamiento del problema por parte de Cleve, con el cual comenzábamos este epígrafe. ¿Cómo puede producirse la presión de unos cuerpos sobre otros si están compenetrados? ¿No es acaso la resistencia una cualidad incompatible con la compenetración? Quizá esto nos pueda parecer paradójico a nosotros pero, por lo visto, Anaxágoras no lo encontraba así. Es claro que ha debido de hablar explícitamente sobre la resistencia de los cuerpos pero, más que para explicar la evidente oposición a la penetración que ejercen los cuerpos sólidos, lo hace para demostrar la consistencia del aire. En el tratado *Problemata* perteneciente al *corpus* aristotélico se nos ha conservado una larga exposición de una observación programada que probablemente Anaxágoras haya realizado para demostrar a sus oyentes la resistencia del aire (DK 59 A 69). Es posible que con ello se quisiera manifestar ante todo la inexistencia del vacío, pero lo cierto es que el funcionamiento de la clepsidra manifiesta que el aire puede ejercer cierta presión sobre el agua hasta el punto de lograr mantenerla en suspensión.[27] Es probable que así se justificase también

[26] John Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy* (Oxford: Oxford UP, 2009) 251: «One might wonder, however, whether the precosmogonical state of affairs as a whole, rather than the portions and stuffs that comprise it and the cosmos into which it transforms, might not better be considered the Anaxagorean analogue of Parmenidean Being.»

[27] La presión (βίη: fr. 9), la cual es efecto de la *perichóresis* y provoca, pues, la cosmogonía, es sustancialmente idéntica a la resistencia de los cuerpos que refleja el experimento de la clepsidra, citando el cual se usa βιάζω (*Probl.*, XVI, 8, 914 b 17), βία (915 a 6, 8) y βίαιος (915 a 14).

la suspensión de las nubes, más densas que el aire (fr. 16), e incluso la de todos los cuerpos celestes que, sin dejar de ser pétreos, son arrastrados por el movimiento del éter (Hipólito: DK 50 A 42, §6). Así se fundamentaría también que la tierra estuviese en suspensión gracias al aire (ibíd., §3). De hecho, Aristóteles se refiere al experimento de la clepsidra para traer la argumentación según la cual la tierra, bien sea plana como ya decía Anaxímenes, bien sea esférica, se sostiene retenida por el aire gracias a su gran tamaño (*De caelo*, II, 13, 294 b 23ss.).[28]

La única explicación verosímil que permite armonizar semejante doctrina con la teoría de la compenetración consiste en apelar a cierto *poder* de los ingredientes. Del mismo modo que las cosas ejercen un mayor o menor impacto en los sentidos en función de la cantidad con que se presenten (ὅτῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα: fr. 12),[29] así se puede pensar que las facultades para la acción mecánica asociadas a cada ingrediente son proporcionales a su cantidad. Otra reflexión acerca del conocimiento sensorial nos puede ser de ayuda. Según Teofrasto, Anaxágoras pensaba que los órganos sensitivos eran capaces de percibir los ingredientes más desemejantes de aquellos a partir de los cuales estaban compuestos (DK 59 A 92). Así, resultaría razonable que cada ingrediente tenga capacidad de obrar primariamente sobre su contrario. En efecto, Aristóteles mismo declara que los filósofos naturalistas hasta Demócrito sostuvieron este principio general (*De gen. et corr.*, I, 7, 323 b 1-11). Según tal axioma, del mismo modo que la negrura de la pupila es más sensible a la claridad, análogamente, lo denso sería susceptible de ser afectado más por lo raro y viceversa. Esto explicaría cómo pueda el aire oprimir lo sólido como acabamos de ver. Además, una oposición dinámica entre lo desemejante podría fundar la diferenciación (διακρίνεσθαι o ἀποκρίνεσθαι) que origina las sustancias: «Esta rotación produjo el separarse» (fr. 12). De alguna forma, el movimiento circular estimula los efectos dinámicos basados en la oposición entre los ingredientes, de manera que éstos se separan en dos grupos por razón de la desemejanza mutua (fr. 15). Este fenómeno es análogo a la percepción sensi-

[28] Cf. *Phys.*, IV, 6, 213 a 24-27. También Empédocles menciona la clepsidra para explicar la resistencia del aire: cf. DK 31 B 100, v. 9. Seguramente Anaxágoras creía también que la tierra era plana, como veremos en el siguiente epígrafe. La doctrina según la cual, aun siendo esférica, la tierra se sostendría apoyada sobre el aire parece ser de Diógenes de Apolonia: cf. DK 64 A 1, 16a.

[29] También se podría relacionar con esta propiedad la "debilidad" de los sentidos: ἀφαυρότης τῶν αἰσθήσεων (fr. 21). Esta debilidad ha de consistir en la falta de cantidad de aquellos ingredientes susceptibles de recibir el impacto de sus contrarios: cf. DK 59 A 92.

ble. Del mismo modo que, en general, lo desemejante respecto del órgano sensitivo produce una percepción más distinta, así lo desemejante permite perfilar los contornos de las cosas gracias a la resistencia recíproca entre cosas contrarias. A pesar de tales confines, las cosas persisten mezcladas, pero la predominancia de un ingrediente sobre los demás permite no sólo diferenciar unas cosas de otras, sino también cierta interactuación la cual, paradójicamente, cumpliría la función de la resistencia que ofrecen los cuerpos impenetrables en otras teorías.[30]

Ahora bien, es evidente que también los ingredientes semejantes son capaces de producir y sufrir un empuje recíproco. No obstante, en tal caso, el empuje está acompañado de una aparente facilidad para la combinación. Mientras que entre sustancias desemejantes la mutua interactuación mecánica produce una delimitación clara de ellas, las sustancias semejantes *tienden* a formar una unidad. Ahora bien, esto sólo significa una docilidad de los ingredientes semejantes para permanecer reunidos, que no nos autoriza a hablar de una "ley de atracción" entre ellos.[31] Ciertamente, los ingredientes no son empujados a unirse por una capacidad activa propia, sino más bien a causa de su indolente inercia, por la que permanecen en el lugar donde el empuje externo los deje. Por eso sus asociaciones y disociaciones son expresadas en voz media-pasiva. No se reúnen los ingredientes semejantes porque tiendan —en virtud de un principio activo interno— a reunirse, sino más bien porque reaccionan de modo análogo

[30] En este sentido, como se verá, las sustancias gaseosas ponen límites a la realidad desde el principio, en que se deslindan el aire y el éter de la bóveda de lo circundante (fr. 2). Sin embargo, se trata de una diferenciación, no de una completa separación. Es posible que Anaxágoras quiera salir al paso de los pitagóricos quienes, considerando las sustancias gaseosas como "vacío," se valían de él para separar unas cosas de otras: οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινὸς τῶν ἐφεξῆς καὶ [τῆς] διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν (Aristoteles, *Phys.*, IV, 6, 213 b 23-27; cf. ibíd., 213 a 22-27). El aire delimita los materiales pesados, ofreciéndoles resistencia; por consiguiente, el mundo no "aspiraría" ningún vacío, sino sólo aire. Volveremos a hablar de esto en el segundo epígrafe.

[31] Cf. John E. Raven, "The Basis of Anaxagoras' Cosmology," *The Classical Quarterly* 4 (1954) 133; Kirk, Raven, Schofield, *The Presocratic Philosophers*, §490, cit., p. 373. En ambas obras se habla de semejante "ley" como de un axioma para Anaxágoras. Igualmente: cf. Isidoro Muñoz Valle, *De Tales a Anaxágoras. El defensor de la cosmología jonia frente a la escuela eleática* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1979) 7, 24, 27, 54; C.D.C. Reeve, "Anaxagorean Panspermism," *Ancient Philosophy* 1 (1981) 103; David Sider, *The Fragments of Anaxagoras* (Sankt Augustin: Academia, 2005) 173ss. Parece que estos autores proyectaran el patrón de comportamiento característico de los átomos según Demócrito: cf. DK 68 B 164.

al sufrir una misma coerción extrínseca. Del mismo modo que no existe una ley de repulsión entre ingredientes desemejantes, sino que es necesario el movimiento que provoca el *noûs*, así tampoco existe una ley de atracción entre ellos. Los ingredientes permanecen siempre pasivos y faltos de actividad.[32] Por lo demás, hay que recordar siem-

[32] τὸν μὲν νοῦν ποιοῦντα, τὴν δὲ ὕλην γινομένην (Hipólito: DK 59 A 42, §1). Esto y no más da a entender el juicio de Eudemo: αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησι (Simplicio: DK 59 A 47; por cierto, que aun algo αὐτόματος puede beneficiarse del control superior de un ente inteligente lo confirma Aecio: DK 59 A 67). Por el contrario, Malcolm Schofield, *An Essay on Anaxagoras* (Cambridge: Cambridge UP, 1980) 120 lleva al extremo la capacidad de prevalecer de los ingredientes, considerándolos como «forces or active powers.» Ciertamente resulta convincente la referencia que hace al "efecto" del frío (ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ: fr. 16), pero no es necesario admitir que la influencia del frío se extienda más que a su agregación en lo que se condensa (fr. 15). Además de él y de los autores citados en la nota anterior, atribuyen algún poder a los ingredientes: cf. D. Bargrave-Weaver, "The Cosmogony of Anaxagoras," *Phronesis* 4 (1959) 80; Franz Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos* (Basel: Friedrich Reinhardt, 1962) 50; Thomas Schirren, "Die δύναμις-Konzeption bei Anaxagoras: Sein als Wirksamkeit," in *Frühgriechisches Denken*, ed. Georg Rechenauer (Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2005) 379ss. Con excepción del *noûs*, consideraron inertes todas las cosas, debido al obstáculo que les inflige la mezcla: cf. Charles Marie Zevort, *Anaxagore* (Paris: Joubert, 1843) 51s., 71ss., 77; Иван Д. Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Мысль, 1983) 29-31; Rožanskij entiende el "principio de atracción de lo semejante por lo semejante" como efecto de la rotación: cf. ibíd., p. 35. También, aunque haya que mantener cierta atención ante lo que cada intérprete entienda por "mecanicismo" (Aristóteles, en *Metaph.*, A, 4, 985 a 18-19, dice, en efecto: Ἀναξαγόρας τε γὰρ *μηχανῇ* χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν), defienden que Anaxágoras sostuvo dicha postura: cf. Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Theil 1 (Hamburg: Friedrich Perthes, ^{2}1836) 301, 310, 316, 323, 340; Friedrich Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie*, Band 2, Abtheilung 1, *Literarischer Nachlaß* (Berlin: Reimer, 1839) 48; Friedrich Wilhelm Nietzsche, "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen," §19, in id., *Werke in drei Bänden*, vol. 3 (München: Hanser, 1973) 413; Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2 (Leipzig: Fues, 1892) 979, 998; Max Heinze, "Ueber den Noῦς des Anaxagoras," *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 42 (1890) 20; Fritz Krohn, *Der voῦς bei Anaxagoras* (Münster: Johannes Bredt, 1907) 15; Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, vol. 1 (Berlin: Walter de Gruyter, 1973) 176; Wilhelm Capelle, "Anaxagoras," *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 43 (1919) 187; Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, vol. 1 (Tübingen: Mohr, 1921) 575; Wilhelm Nestle, *Die Vorsokratiker* (Jena: Eugen Diederichs, 1929) 51; Felix M.L. Cleve, "The God of Anaxagoras," *The review of religion* 7 (1942) 125s.; id., *The Philosophy of Anaxagoras*, cit., pp. 26s.; Davide Ciurnelli, *La filosofia di Anassagora* (Padova: CEDAM, 1947) 60ss.; Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris: Albin Michel, 1963) 150s.; Ángel J. Cappelletti, *La filosofía de Anaxágoras* (Caracas: Sociedad venezolana de filosofía, 1984) 227; id., *Mitología y filosofía: los presocráticos* (Madrid: Cincel, 1987) 172, 177; Alberto Bernabé, "La física de Empédocles y Anaxágoras," *Seminario "Orotova" de Historia de la Ciencia* 6 (2000) 90; Curd, *Anaxagoras of*

pre que no se trata de sustancias independientes que hayan de juntarse o distanciarse, sino más bien de ingredientes en permanente contacto mutuo cuyas partes se redistribuyen sin acabar de aislarse de los demás.

Por otro lado, determinados grupos de cosas se comportan como pertenecientes a una *clase* pues parecen asociarse con tanta facilidad como las cosas estrictamente semejantes, a pesar de poseer características que no son sensitivamente comparables: lo brillante se combina mejor con lo cálido, como lo oscuro lo hace con lo frío, etc. (fr. 15). Las causas de tal fenómeno no han sido aclaradas por Anaxágoras. Se podrían dar dos soluciones. Acaso el *noûs*, que ordena las cosas de manera que lo similar se reúna, fuera capaz de advertir una recóndita "semejanza" entre lo brillante y lo cálido. Si tal similitud se diera, estaría justificado que dichos ingredientes reaccionaran de modo análogo ante la presión originada por el movimiento circular, separándose de los ingredientes desemejantes de ambos. Otra posibilidad sería admitir que estas propiedades se hallen unidas en sustancias caracterizadas por ellas, como ocurre, según Teofrasto, con el éter, que sería sutil, brillante, etc. (DK 59 A 70). Lo más probable es que Anaxágoras dé por descontado la vinculación de determinados ingredientes como algo evidente, demostrado por la experiencia. Como sea, es apreciable que la fuerza de la teoría reside más bien en la oposición entre cada par de contrarios y no tanto en la agrupación de unas parejas con otras.

En Anaxágoras comparece otra idea que aparentemente significaría un poder activo por parte de los ingredientes. Se trata de la facultad de los que son mayoritarios para *doblegar* a los demás por estar mezclados con ellos.[33] Allí donde prevalece el aire, esa área no

---

Clazomenae, cit., p. 220; Adam Drozdek, "Anaxagoras' Cosmic Mind," *Estudios Clásicos* 127 (2005) 35; Iván de los Ríos, "El pluralismo jonio. Azar y necesidad en la filosofía presocrática," *Taula, quaderns de pensament* 39 (2005) 23-39.

[33] ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις (fr. 4b); ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα (fr. 12). Un verbo emparentado con κρατέω, el cual utiliza Anaxágoras para hablar del poder del *noûs* (fr. 12), es utilizado por Simplicio para referirse al predominio cuantitativo: ἐπικρατέω (*In Phys.*, CAG 27, v. 7; 155, v. 25; 163, v. 3); cf. Montgomery Furth, "A 'Philosophical Hero'? Anaxagoras and the Eleatics," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991) 112. En todo caso, Anaxágoras no designa dicha prevalencia con κρατέω (verbo que sólo se predica del *noûs*), sino sólo habla de ella como cierto tipo de resistencia (ἀποκωλύω: fr. 4b; κωλύω: fr. 12) contra la manifestación de los demás ingredientes. Sin embargo, ha de ser notado que el autor del Papiro Derveni ha introducido la doctrina del predominio material para aplicarla a Zeus-aire con este mismo verbo ἐπικρατέω. Con una interpretación semejante a Diógenes de Apolonia, se identifica el predominio material y la superioridad de la fuerza: εκ[. . . .]τὰ ἐόντα ἓν [ἕκ]αστογ κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος, Ζεὺ[ς] πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον

sólo es apreciada como aire, sino que incluso se comporta como tal desde el punto de vista dinámico, por más que haya también otras muchas cosas presentes. Del mismo modo que la presencia de éstas se oculta a la percepción, así sucede desde el punto de vista de la interactuación mecánica en general. Esto no significa tampoco que los ingredientes dispongan de un verdadero poder activo, puesto que no son capaces de prevalecer por sí solos, sino que su abundancia en un lugar depende exclusivamente de haber sido arrastrados allí en virtud de la constricción exterior. No obstante, uno se podría figurar esta propiedad de la mezcla diciendo que aquellos ingredientes cuantitativamente predominantes en un determinado sector, *se hacen con el poder*. Aunque no conviene ir demasiado lejos con las metáforas políticas para aplicarlas a Anaxágoras (el que haya mantenido alguna relación con Pericles ha desatado la fantasía de más de uno), ciertamente el modelo recuerda un poco a la polis. Allá donde se masifica una facción política, la ciudad entera acoge determinado sistema de gobierno, independientemente de la presencia en ella de otros partidos. Por ejemplo, cuando en Atenas creció numéricamente la clase media, se acabó por instaurar la democracia (Aristoteles, *Pol.*, V, 4, 1304 a 22-24). Yendo aun más lejos, si es cierto que «el dominio de la mayoría es propio de la democracia,»[34] acaso Anaxágoras trate de defender un modelo "democrático" de la naturaleza, a la que se opondría el *noûs* quien es, como veremos, el único individuo enteramente autocrático (αὐτοκρατὲς: fr. 12).[35]

ἐκλήθη· πάντῳγ γὰρ ὁ ἀὴρ ἐπικρατεῖ τοσοῦτον ὅσομ βούλεται (col. 19, ed. Betheg; cf. cap. 5.4).

[34] κρείττους δ' ὄντας κυρίους εἶναι τῆς πολιτείας (Aristoteles, *Pol.*, III, 8, 1279 b 23s.).

[35] La relevancia de la política y, en particular, de la democracia, en el pensamiento presocrático fue observada por Gregory Vlastos, "Isonomia," *The American Journal of Philology* 74 (1953) 361-366; había sido expresada antes por Werner Jaeger, *Paideia* (Berlin: Walter de Gruyter, 1989) 154. En todo caso, constituye un principio hermenéutico bien conocido, formulado ya, si bien en una forma un tanto extremosa, por K. Marx. Una idea similar a la que presentamos aquí ha sido propuesta recientemente por Juan José Zapata Calderón, "Anaxágoras: una lectura ética y política," *Revista de lenguas modernas* 11 (2009) 327s. Por su parte, Alfons Reckermann, *Den Anfang denken*, vol. 1 (Hamburg: Felix Meiner, 2011) 86 opina que, en Anaxágoras, el principio democrático, que sería propio de Empédocles, habría sido superado por un principio aristocrático por el cual prevalecería el *noûs*, que volverá a ser luego característico en Platón. También: cf. Marco V. García Quintela, "Anthropologie et colonisation chez Anaxagore (D-K 59 B4 et son contexte historique et social)," *Ancient Society* 31 (2001) 335-341; Gerard Naddaf, *The Greek Concept of Nature* (New York: State University of New York, 2005) 151s. Alguna interpretación antigua apuntaba ya en esta dirección: ὁ Περικλῆς ἐν δημοκρατίᾳ ἀσύγκριτος ἦν πρὸς τοὺς

2. LA *PERICHÓRESIS*

Después trataremos de estudiar más a fondo la concepción de la causalidad eficiente propiamente dicha en Anaxágoras. Por ahora nos hemos conformado con declarar que la única realidad cabalmente activa en su universo es el *noûs*. Todos los movimientos tienen lugar originados por éste, viéndose las demás cosas limitadas a relacionarse únicamente de modo mecánico. Sobre estas premisas quisiéramos esbozar la formación histórica del universo. Por el momento no nos preguntamos, pues, por qué se haya generado el cosmos, sino más bien qué ha sido formado y cómo sea su constitución. Tal descripción la encontramos en varios fragmentos que conviene tener presentes en lo que sigue:

> Todas las cosas estaban juntas, infinitas en cantidad y en pequeñez, pues lo pequeño era también infinito. Estando todas las cosas juntas, nada era claro a causa de la pequeñez, pues Aire y Éter sostenían todas las cosas, al ser ambos infinitos; <éstos son, en efecto, lo más grande que está en el conjunto, tanto en cantidad como en grandeza> (fr. 1).
> Intelecto dominó la rotación del conjunto (τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης), de modo que al principio se produjo la rotación. Empezó a girar comenzando primero desde lo pequeño pero gira hacia algo mayor y aún más girará (fr. 12).
> … todo lo ordenó Intelecto; incluso esta rotación que ahora recorren los astros, el sol y la luna, así como el aire y el éter que se van apartando, pues esta rotación produjo el separarse (fr. 12).
> Tanto el aire como el éter son apartados de la bóveda de lo circundante y lo circundante es infinito en cantidad (fr. 2).
> De lo raro es apartado lo denso, de lo frío lo cálido, de lo oscuro lo brillante y de lo húmedo lo seco (fr. 12).
> Lo denso, <lo> húmedo, lo frío y lo oscuro se reunieron ahí donde ahora está la tierra, mientras que lo raro, lo caliente <, lo brillante> y lo seco salieron hacia la profundidad del éter (fr. 15).
>
> Una vez que el Intelecto dio inicio al movimiento, a partir de todo lo movido se producía la diferenciación y cuanto movió el Intelecto, todo ello fue diferenciado. La rotación de las cosas movidas y diferenciadas producía que muchas más fueran diferenciadas (fr. 13).
> Estando de tal modo estas cosas, girando y siendo apartadas en virtud de la fuerza y la velocidad —pues la velocidad hace fuerza—, su velocidad no se parece a la velocidad de ninguna cosa de las que ahora existen entre los hombres, sino que es en todo muchas veces más veloz (fr. 9).

Estos fragmentos han sido ordenados siguiendo el orden histórico de formación del cosmos, partiendo del estado inicial de confusión para

---

πολλοὺς καὶ ἦρχεν αὐτῶν, οἷον νοῦς αὐτῶν γενόμενος (Olympiodorus, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 138). Cf. Plato, *Phaedr.*, 269e-270a.

acceder a la diferenciación progresiva que se va produciendo en virtud de la rotación. Los primeros fragmentos explican la cosmogonía en su dimensión material, es decir, cuentan cuáles son los ingredientes que primero se separan, en qué orden lo hacen y cuál es su disposición local. Los dos últimos fragmentos, por el contrario, atienden a la diferenciación misma y aclaran formalmente cómo acontece, en virtud de la condición dinámica de los ingredientes.

Comencemos nuestro comentario centrándonos en el término griego que da título a este epígrafe. La voz περιχώρησις parece significar a primera vista alguna suerte de rotación. Un movimiento circular en la cosmogonía quizá había sido ya propuesto por Anaxímenes, mientras que Anaximandro podría haberlo entendido incluso como un remolino (Aecio: DK 13 A 12).[36] Sin duda asigna Empédocles al movimiento cosmológico originario la forma de espiral, expresándolo con el término δίνη (DK 31 B 35, v. 4; 115, v. 11), el cual será asumido después por los atomistas.[37] Como en otras

[36] Cf. Gregory Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies," *Classical Philology* 42 (1947) 162; André Pichot, *Die Geburt der Wissenschaft. Von den Babyloniern zu den frühen Griechen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995) 301. Por otra parte, West se anima incluso a adjudicar a Tales la concepción del mundo como un remolino: cf. Martin L. West, "Three Presocratic Cosmologies," *Classical Quarterly* 13 (1963) 172ss. Según Heidel, en los jonios el movimiento circular es aún bidimensional; la concepción esférica del mundo habría debido de entrar en la reflexión cosmológica gracias a los pitagóricos, de modo que el primer jonio que la asumiría habría sido Anaxágoras: cf. William A. Heidel, "The ΔINH in Anaximenes and Anaximander," *Classical Philology* 1 (1906) 280. Por otra parte, los siguientes estudiosos están persuadidos de que Anaxágoras fue el primero en adoptar el vórtice para la cosmogonía: cf. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 134; Detlev Fehling, "Das Problem der Geschichte des griechischen Weltmodells vor Aristoteles," *Rheinisches Museum für Philologie* 128 (1985) 212; David J. Furley, *The Greek Cosmologists*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge UP, 1987) 72. En ello han sido seguidos recientemente por Andrew Gregory, *Ancient Greek Cosmogony* (London: Duckworth, 2007) 116; cf. Daniel W. Graham, *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras and the New Astronomy* (New York: Oxford UP, 2013) 127, nota 24.

[37] Sería posible que hubiera sido Empédocles el introductor del término: cf. Lorenzo Perilli, "I Presocratici," in *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, ed. Lorenzo Perilli, Daniela P. Taormina (Novara: UTET Università, 2012) 99. Perilli atribuye primero a Empédocles y luego a Anaxágoras (cf. ibíd., p. 145) el cambio de género de δίνη por δῖνος (por analogía con el Esfero de Empédocles). Sin embargo, en los fragmentos citados arriba, Empédocles usa el término femenino y Anaxágoras no lo usa jamás, sino sólo los testigos que notifican sus doctrinas (Clemente: DK 59 A 57; Aecio: DK 59 A 71). Es más razonable, pues, pensar que el uso de éste o sus derivados para hablar acerca de la *perichóresis* de Anaxágoras o de la cosmología de los jonios se debe a la influencia de la terminología sancionada por los atomistas (DK 68 B 167; Diogenes Laertius, IX, 32, 44; Aristoteles, *Phys.*, II, 4, 196 a 26, etc.), Platón (*Phaed.*, 99b) y Aristóteles (*De caelo*, II, 13, 295 a 10). De hecho, Perilli

ocasiones, puede resultar fácil confundir a los pluralistas con éstos, por lo que hace falta estudiar tal aspecto con cierto detenimiento, sobre todo debido al modelo corpuscular que tendemos a retener en la imaginación, por más que concedamos la continuidad de la mezcla en Anaxágoras.

Resulta prudente Tigner al comprender el término περιχώρησις en sentido literal, como un movimiento local.[38] Constituye probablemente una invención de Anaxágoras, quien lo forja a partir del verbo περιχωρέω, el cual tampoco es demasiado frecuente en aquella época aunque lo sea algo más. El sustantivo aparece sólo en los fragmentos duodécimo y decimotercero en los que se habla de Intelecto, mientras que el verbo está presente en más pasajes (fr. 9, 12, 13, 14, 19); junto a él se deben contar los verbos συγχωρέω y ἐκχωρέω, empleados ambos en el fragmento decimoquinto con un sentido igualmente locomotor.

Περιχωρέω significa circunvalar, rodear, circular o dar vueltas. En estos dos últimos sentidos intransitivos lo utiliza Anaxágoras. Lo cual permite identificar la περιχώρησις sencillamente como una rotación. Nos lo confirma la referencia a determinados sujetos que ejercen tal acción, mentados en el fragmento duodécimo, como las estrellas, el sol, la luna, el aire y el éter. Está claro que el giro en torno a la tierra que, a los ojos del observador terrestre, desarrollan los cuerpos celestes, forma parte del movimiento que se quiere describir. A la vez, en dicho fragmento se explica que la περιχώρησις tiene un inicio temporal,[39] para gran enfado de Aristóteles (*Phys.*, VIII, 1, 252 a 12ss.) y de su escuela (Eudemo: DK 59 A 59). El inicio temporal está ligado con un inicio espacial. La circulación de la masa comienza en

---

mismo, en *La teoria del vortice nel pensiero antico. Dalle origine a Lucrezio* (Pisa: Pacini, 1996) 14, nota 3, se mostró más preciso, reconociendo que no podemos establecer con seguridad la aparición del término δῖνος en la obra de ningún filósofo anterior a Demócrito. Esto había sido observado ya por John Ferguson, "ΔΙΝΟΣ in Aristophanes and Euripides," *The Classical Journal* 74 (1979) 358.

[38] Cf. Steven S. Tigner, "Some LSJ Addenda and Corrigenda," *Glotta* 52 (1974) 204.

[39] En ese sentido se debe leer ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν (fr. 12) como explica Diego Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, comm. ad loc. (Firenze: La Nuova Italia, 1966) 229. Ya había sido advertido por Diels en su traducción y así lo corrobora Kranz en su índice: cf. Hermann Diels und Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 3 (Berlin: Weidmann, 1975) 75, v. 3. Igualmente, indica un comienzo del tiempo: ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν… (fr. 13). También lo confirma esta noticia de Aristóteles: ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νοήσας· ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτε πάντα εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα (*Phys.*, III, 4, 203 a 31-33; cf. ibíd., VIII, 1, 250 b 24-26; Simplicio: DK 59 A 64).

lo pequeño y progresa hacia lo más grande.[40] Esto significa que el área de la masa que se mueve, crece paulatinamente. Un proceso tal en que se suma la rotación al crecimiento del área giratoria es el que nos permite hablar de movimiento en espiral, al menos de la periferia. Enseguida veremos que existen serias razones para creer que, en el interior de este espacio, los materiales también siguen esa trayectoria.

Conviene distinguir los dos sentidos que puede tener un movimiento en espiral, a saber, el centrípeto y el centrífugo. Si se partiera de una masa concentrada en un área, fuera de la cual sólo hubiera vacío, la materia se dispersaría más fácilmente de manera centrífuga. Una representación de este tipo corresponde muy bien con las cosmologías modernas pero no con las antiguas.[41] En el caso de Anaxágoras contamos con una masa continua en extensión, la cual cubre la totalidad del espacio infinito en virtud de la mezcla de todas las cosas. Las cosas no disponen de sitio para moverse, puesto que el vacío no existe; luego lo primero que se debe generar es cierto hueco en que se pueda dar lugar al movimiento o, por hablar con más precisión, para que dentro de él pueda comenzarse el discernimiento de las cosas. Dentro de este espacio se podría desplegar una corriente centrípeta en que determinados ingredientes se reunieran en el centro, mientras que otros quedaran en la periferia.[42] Este doble movimiento

---

[40] καὶ πρῶτον ἀπό τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἔπειτε πλεῖον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον (fr. 12). Acogiendo la interpretación de Aristóteles (*Metaph.*, I, 6, 1056 b 30) de lo pequeño en Anaxágoras como "poco" y lo grande como "mucho" se podría comprender que esta cláusula hace referencia a una concentración menor de los ingredientes al principio (estarían todos diseminados por igual) y otra mayor después. La acumulación que se va alcanzando consiste en la discriminación de los mismos que tiene lugar sucesivamente. No obstante, también en este caso, ha de crecer el área afectada por la *perichóresis*.

[41] Algunos han puesto los ojos incluso en el Big Bang: cf. Πάνος Π. Παναγιώτου, *Οἱ Ἴωνες προσωκρατικοί στοχαστές* (Ἀθήνα: Νέα Σύνορα, 1988) 249; Σαράντος Πάν, "ΟΙ ΓΕΝΝΗΤΟΡΕΣ ΤΟΥ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ. ια. Ἀναξαγόρας," *Δαυλός* 193 (1998) 11935; Χρ. Παπαδημητρίου, "Ἡ θεωρία τῆς Μεγάλης Ἔκρηξης τοῦ Ἀναξαγόρα," *Δαυλός* 199 (1998) 12431-12432; Ioannis Liritzis, "Anaxagorean *Nous* and Its Analogies in Orphic Cosmology," *Φιλοσοφία* 33 (2003) 257s.; M. R. Wright, "Presocratic Cosmologies," in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. Patricia Curd and Daniel W. Graham (Oxford: Oxford UP, 2008) 419.

[42] Para la reunión de lo consistente y terroso en el centro: cf. Aristoteles, *De caelo*, II, 13, 295 a 9-14 = DK 59 A 88; para la concentración del éter en la periferia: cf. id., *Meteor.*, I, 3, 339 b 23s.; II, 7, 365 a 19s. Los objetos que tienden hacia el centro de un movimiento circular, por efecto de dicho movimiento, son arrastrados centrípeta, no centrífugamente, como las mismas palabras indican. Causa rubor verse obligado a recordar esto a eminentes estudiosos del mundo clásico: cf. William K. C. Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, vol. 2, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 1978) 303; Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, vol 1 (Cambridge: Cambridge UP, 2010) 427. Merecen ser

centrípeto y centrífugo es una consecuencia que se sigue de la *perichóresis*, cuya velocidad (ταχυτὴς: fr. 9) provoca una presión (βίη: fr. 9) sobre los ingredientes. Tal violencia sobre ellos los distribuye en dos grupos que, por efecto de la misma *perichóresis*, prosiguen su locomoción en una espiral centrípeta o centrífuga respectivamente.[43] Se mueven hacia el centro materiales que llamamos pesados

---

citadas aquí algunas de las aclaraciones satisfactorias que se pueden encontrar. Otto Jöhrens, "Die Fragmente des Anaxagoras" (Phil. Diss., Georg-August-Universität, 1939) 23: «Es handelt sich also nicht um eine zentrifugale Drehung, bei der das Schwerste nach außen geschleudert wird, sondern um einen zentripetalen Wirbel, wie man ihn bei Wasserstrudeln oder Windhosen beobachten kann.» Franceso Romano, *Anassagora* (Padova: CEDAM, 1965) 60: «Sembra che A. conosca la doppia forza del movimento rotatorio, la centrifuga e la centripeta. Dalla prima si genera l'etere (…); dall'altra l'acqua e la terra.» Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 194: «Il continuo movimento di formazione (…) si svolge dal πολλὸν περιέχον, quindi, evidentemente, dalla periferia verso il centro.» Cf. Charles Mugler, "Le Problème d'Anaxagore," *Revue de Études Grecques* 49 (1956) 334s.; Perilli, *La teoria del vortice nel pensiero antico*, cit. p. 66; Alberto Bernabé, "Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones," *Taula, quaderns de pensament* 27-28 (1997) 98; Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne," cit., p. 539. Furley, por su parte, prefiere hablar de una *centrifocal theory* que referirse a una fuerza centrípeta: cf. David J. Furley, "Weight and Motion in Democritus' Theory," in id., *Cosmic problems* (Cambridge: Cambridge UP, 1989) 15, 95ss. Éste es el modelo que parece seguir también Empédocles, puesto que es justo en el centro donde se produce la reunión que realiza la Amistad: … ἐν δὲ μέσηι Φιλότης στροφάλιγγι γένηται, / ἐν τῆι δὴ τάδε πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι (DK 31 B 35, Graham 51, vv. 4s.), mientras que en la periferia se produce más bien la dispersión: … ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος / δίνης (…) ὅσσ' ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἀμεμφέως / πω πᾶν ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου (ibíd., vv. 4s., 9s.). Difícilmente se podrían reunir las cosas en el centro de un remolino centrífugo. No obstante, conviene reconocer la dificultad de comprender que el Odio de Empédocles esté, a la vez, en las profundidades (βένθος) y en la periferia (ἔσχατα τέρματα κύκλου). Acaso el βένθος de Empédocles sea asimilable a τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος (fr. 15) de Anaxágoras.

[43] Sabemos que la separación constituye últimamente un efecto del movimiento circular: ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι (fr. 12). ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι (fr. 13). En otro fragmento se nos explica cuál es el orden de causas en que se produce la división: οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ [3] ἀποκρινομένων ὑπὸ [2] βίης τε καὶ [1] ταχυτῆτος ([2] βίην δὲ [1] ἡ ταχυτὴς ποιεῖ) (fr. 9). De este modo, se explica que [1] la velocidad (de la circulación) provoca [2] la presión y ésta, a su vez, [3] la separación. Sería posible que Anaxágoras hubiera encontrado un apoyo empírico para esta idea proponiendo el experimento de encender fuego valiéndose de la energía cinética. Sin duda hace referencia al procedimiento mediante el cual se extrae la llama por la fricción de la madera contra sí misma, como lo prueban los fragmentos F12a y F12b en Graham 26, 27 (los cuales probarían, además, que en todas las cosas hay partes de todo, pues incluso existe éter-fuego en los materiales telúricos). Quizá podría haber pensado también en el sílex, como se

como lo húmedo, lo frío, lo oscuro, lo denso, la tierra (fr. 15). Asimismo, aunque el vórtice sea centrípeto, sus contrarios, los materiales ligeros, se apartan centrífugamente de la parte extrema de la rotación (fr. 15). Se afirma, pues, que la «rotación produjo el separarse» (fr. 12) porque la separación (ἀπόκρισις: fr. 4a) consiste justamente en esta contraposición entre los dos sentidos que toman ambos grupos de ingredientes.[44] Sin embargo, no siguen un movimiento linear pues son empujados siempre por el movimiento circular que origina la disociación en dos sentidos. Estas sustancias se ciñen al comportamiento que hemos visto en el epígrafe anterior, cuando veíamos como la reacción mecánica de las sustancias era tanto mayor cuanto más desemejantes fuesen.[45]

Si bien la masa inicial poseía cierta homogeneidad que la hacía indefinida, en ella predominaban el aire y el éter (fr. 1).[46] Por

---

desprendería de las palabras de Simplicio: ἐκ λίθου πῦρ (*In Phys.*, CAG 460, v. 14). Cf. Harry M. Hine, "Seneca and Anaxagoras in Pseudo-Bede's *De mundi celestis terrestrisque constitutione*," *Viator* 19 (1988) 123s., nota 25.

[44] Esta oposición entre el movimiento centrípeto y el centrífugo recalca que en la dinámica de Anaxágoras sólo existe una causalidad eficiente mecánica limitada a la compresión. La tracción, que asoma en algunas noticias (la respiración de los peces: DK 59 A 115; la absorción de los nutrientes por las raíces de las plantas: DK 59 A 116; también pudo hablar Anaxágoras de la atracción magnética, como Empédocles: DK 31 A 89), que deben ser leídas a la luz de DK 59 A 68s., podría ser explicada como una forma de presión: ἢ οὖν διὰ ταῦτα εἰκός ἐστιν αὐτὸν μὴ ἐκρεῖν, ἢ ἐξιόντος βιαίου ἀέρος καὶ πνευματουμένου (Aristoteles, *Problemata*, XVI, 8, 915 a 13s.). Al producirse el empuje en el movimiento circular, los ingredientes "pesados" tienden hacia el centro y los "ligeros" hacia la periferia. Esto no significa ninguna gravedad en sentido newtoniano porque, si existiera, no sería menester el movimiento circular. Es la *perichóresis* aquello que origina el movimiento de las cosas sólidas hacia el centro, como bien ha explicado Gregory (*Ancient Greek Cosmogony*, cit., p. 104). Tampoco, como se queja Aristóteles (*De caelo*, IV, 2, 309 a 20ss.), se trata de una teoría basada en el lugar natural, sino más bien fundada únicamente en la diversa forma de responder a la misma presión mecánica por parte de los distintos ingredientes. No existe, pues, ninguna razón para admitir que el movimiento rectilíneo sea connatural a los ingredientes, como piensan algunos: cf. Felix M.L. Cleve, *Die Philosophie des Anaxagoras. Versuch einer Rekonstruktion* (Wien: Carl Konegen, 1917) 47s.; id., *The Philosophy of Anaxagoras*, cit., pp. 48s., 60; Jean Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène* (Paris: Les Belles Lettres, 1948) 317; Raven, "The Basis of Anaxagoras' Cosmology," cit., p. 133, 137; Furley, *The Greek Cosmologists*, vol. 1, cit., p. 73; Graham, *Science Before Socrates*, cit., p. 122.

[45] Se puede admitir que, tras esta *perichóresis* principal, dirigida directamente por el *noûs*, hay otros procesos subsiguientes, explicados como vórtices producidos de modo mecánico como efecto de ella (Clemente: DK 59 A 57).

[46] El predominio de dos ingredientes en una mezcla en la que todas las cosas son infinitas es admisible, si se piensa que distintas cantidades son comparables, aunque sean infinitas. A la matemática moderna tal parangón resulta de lo más natural, v. gr., en la siguiente proposición contemplamos la comparación de un infinito mayor que

consiguiente, la mezcla debía de ser más bien gaseosa, pero aún no constituía el "espacio" en que se desarrollaría la cosmogonía. Este espacio es producido por la separación primordial del éter y del aire (fr. 2), una separación que constituye, por así decir, una burbuja de aire envuelto de éter, en medio de la masa indiferenciada, como ya lo había explicado Anaximandro y acaso también los mitos órficos.[47] En comparación con el éter, el aire contenido en este espacio es más espeso, de modo que tiende a quedarse en el centro de la circulación y de él procederán las cosas más sólidas.[48] Así, en el lugar en que habrá

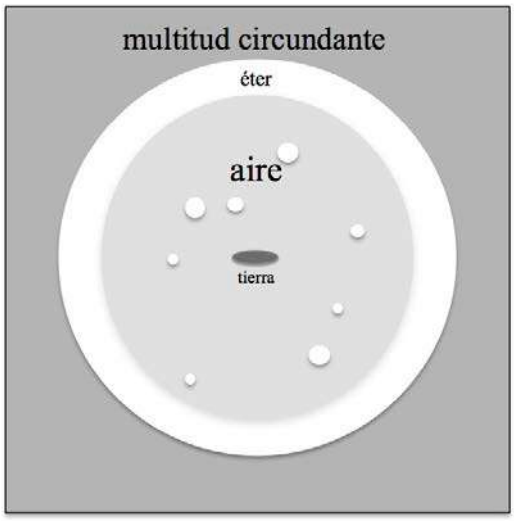
---

otro: $\sum_{n\to\infty}^{n} 5^n > \sum_{n\to\infty}^{n} 2^n$. En todo caso, la introducción de una cantidad infinita, no menos en la ciencia moderna que en el sistema de Anaxágoras, introduce vaguedad en la medida cuantitativa. Ahora bien, no hay razón para excluir que el Clazomenio huyera de semejante indeterminación. No parece tan razonable, pues, la afirmación de Carlo Giussani, "Excursus III," in Titus Carus Lucretius, *De Rerum Natura* (Torino: Ermanno Loescher, 1896) 148 que, además, es de corte atomista: «Le particelle infinitamente piccole sono in numero infinito, e in questa infinità il rapporto quantitativo scompare.» En realidad, esta idea podría admitirla Aristóteles, pero no por ello habría de hacerlo Anaxágoras: τὸ δ' ἄπειρον πρὸς τὸ ἄπειρον οὐδένα λόγον ἔχει (*Phys.*, VIII, 1, 252 a 13). De acuerdo con nosotros está, sin embargo, Marie Stratsanis-Marangos, "Anaxagore: traduction des fragments et commentaire" (Phil. Diss., Université Aix-Marseille I, 1980) 111s. Por otro lado, el predominio del aire y del éter en la totalidad de la mezcla no puede ser identificado con el que poseen los ingredientes sobre pequeñas parcelas en estadios ulteriores, donde la superioridad cuantitativa determina la configuración externa de la sustancia (fr. 12 al final). En el momento inicial, como está claramente dicho (fr. 1, 4b), ningún ingrediente era suficientemente predominante como para dejarse ver.

[47] El modelo propuesto no sigue sino los patrones delimitados por Anaximandro, cuya influencia sobre Anaxágoras no sólo es clara, sino que está atestiguada (Teofrasto: DK 59 A 41). El milesio proponía que [1] el calor y el frío (equivalentes a la oposición entre el éter y el aire de Anaxágoras: fr. 15) tienen su origen en [2] un estado germinal (γόνιμον) de la materia (paralelo de las semillas de Anaxágoras: fr. 4a, 4b), [3] de la que se diferencian (ἀποκριθῆναι) [4] el fuego (éter para Anaxágoras) y el aire, [5] *formándose una esfera de llamas que envuelven a éste*, comparable a la corteza (φλοιόν) de un árbol: φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῶι περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῶι δένδρωι φλοιόν (Pseudo-Plutarco: DK 12 A 10, Graham 19). Aparecen ya aquí elementos (el germen, la esfera rodeada por una corteza) que hacen pensar en el mito órfico del huevo: cf. Bernabé 120, Kern 56; Jean-Pierre Vernant, "Les origines de la pensée grecque," in *Œuvres* (Paris: Éditions du Seuil, 2007) 222; Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática* (Madrid: Trotta, 2004) 31, 50ss. Respecto de la metáfora de la burbuja: ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῶι φιλεῖ γίνεσθαι πομφόλυξ, οὕτος σφαιροειδὲς πανταχόθεν συνειλήθη κύτος (Ps. Clemens Romanus, *Homilia*, VI, 4, 2, Kern 55). Sobre este punto: cf. infra notas 74, 78.

[48] Nótese que el sentido originario de ἀήρ no es tanto el aire transparente que respiramos sino más bien un cierto neblinoso vapor dotado de oscura espesura: cf. Leo Meyer, *Handbuch der griechischen Etymologie*, vol. 1 (Leipzig: S. Hirzel, 1901) 11s.; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque* (Paris: Klincksieck, 1968) 26. Resulta elocuente que Diels tradujera el término no con *Luft*

de aparecer la tierra, primero ha de formarse un hueco que estará ocupado por el aire. Por lo tanto, puesto que la primera diferenciación que provoca la *perichóresis* es la existente entre el aire y el éter, éstos se convierten en el sujeto principal de la circulación misma. Además, se prestan bien a ello debido a su fluidez. Ulteriormente, podrán sostener en su movimiento incluso los astros, debido a las virtualidades mecánicas que se les adjudican. Según los principios dinámicos a los que nos referimos anteriormente, los ingredientes más desemejantes respecto del éter se van apartando centrípetamente y, a su vez, el éter es destilado a partir de tal masa de vapor. De esta manera, el esquema del universo resultante podría ser aproximadamente el indicado en el siguiente croquis:



Según este dibujo, la rotación principal, cuyo radio se amplía paulatinamente, debería producirse en torno a la frontera —acaso menos definida que en el gráfico— entre el éter y el aire. A partir de ese círculo se generaría una espiral centrífuga, «hacia la profundidad del éter» (fr. 15) y otra centrípeta, que arrastraría al aire hacia «donde ahora está la tierra» (ibíd.). En este esquema prescindimos de expresar la proporción exacta entre los distintos materiales, pero debe supo-

---

sino con *Dunst*. Cf. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Theil 1, cit., p. 322; Henricus Beckel, "Anaxagorae Doctrina de Rebus Animatis" (Phil. Diss., Academia Regia Monasteriensi, 1868) 3s.; Jöhrens, "Die Fragmente des Anaxagoras," cit., p. 12; Bargrave-Weaver, "The Cosmogony of Anaxagoras," cit., pp. 84-87.

nerse el aire mucho más predominante que el éter y la tierra. La tierra y los planetas serían bastante menores que en la representación, puesto que las estrellas fijas probablemente serían de la misma naturaleza que los demás astros, sólo que mucho más lejanas.[49] Como se aprecia también, fuera del espacio creado por la *perichóresis* permanece la inmensa mezcla en un estado primigenio de confusión y es designada, según se verá, como la «multitud circundante» (fr. 14).

Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

Fig. 4

Nos hemos arriesgado a representar el cosmos como una esfera, pues a esa figura se refirió Parménides (DK 28 B 8, v. 43) de tal modo que Empédocles la aplicó a su cosmogonía al hablar de Esfero (DK 31 B 27, 28, 29). A una esfera se aproxima también el huevo de los mitos órficos pero, sobre todo, Anaximandro (DK 12 A 10) había envuelto el mundo con una esfera de fuego, el cual fácilmente puede parango-

[49] Considérese que el sol es algo mayor que el Peloponeso (DK 59 A 1, §8; A 42, §8; A 72), de modo que la tierra habrá de ser más extensa que los astros (al menos los más próximos a ella). Sin embargo, no necesariamente tan grande como en el diseño de Иван Д. Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Наука, 1972) 95 o de David N. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2009) 6, fig. 1 y 2. Así habría sido el esquema de las antiguas cosmogonías (Homero, Hesíodo), sin embargo, es posible que, como Arquelao, Anaxágoras haya visto la tierra como una pequeña parte del cosmos (DK 60 A 4, §3).

narse con el "éter" periférico de Anaxágoras.[50] Esto significa que no se trata de un vórtice cónico, como suele producirse en los fluidos,

[50] Una esfera dividida por la tierra plana en el centro es la cosmología que asignan a Hesíodo, pero también a Anaxágoras, Efstratios Theodossiou and Vassilios N. Manimanis, "The Cosmology of the Pre-Socratic Greek Philosophers," *Memorie della Società Astronomica Italiana* Suppl. 15 (2010) 206. Éste fue el planteamiento atribuido también a Anaxágoras por Рожанский, ibíd. No sabemos hasta qué punto pueden apoyarse para ello en algún pasaje de su obra, pero ciertamente los dos modelos de moneda, que constituyen las representaciones del Clazomenio más antiguas que conservamos (Diels cree que se basarían en estatuas anteriores), lo presentan con una esfera, ya sosteniéndola en la mano (Fig. 1), ya sentado sobre ella (Fig. 2): cf. DK 59 A 27. Es interesante la información que proporciona Giorgio Tabarroni, "Globi celesti e terrestri sulle monete romane," *Physis* 7 (1965) 334, nota 18, quien enumera algún modelo de moneda más, incluso uno en el que el Clazomenio está representado midiendo una esfera con compás. Asimismo, imprime la fotografía de una moneda donde el filósofo está sentado sobre una esfera, análoga a la descrita por Diels (semejante a la moneda de la Fig. 2), pero Tabarroni cree ver en su mano otra segunda esfera más pequeña (ibíd., p. 336). Parece haber influido sobre él la descripción del catálogo del Museo Británico, donde nos dice Barclay V. Head, *Catalogue of the Greek Coins of Ionia*, vol. 16, Clazomenae, §§102-104, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum* (London: Trustees of the British Museum, 1892) 28: «Philosopher Anaxagoras seated l. on globe, r. hand raised holding smaller globe ? l. resting on knees, holding scroll.» Obsérvese la duda al respecto de la esfera presuntamente sostenida en la mano derecha. Por otro lado, en la colección de la ciudad de Winterthur se conserva un ejemplar que sigue el mismo modelo, donde se aprecia mejor que, en realidad, la mano derecha está cerrada con el índice en alto: cf. Fig. 3. La fotografía está tomada de Paul Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1995) 163, fig. 86 c. La figura puede relacionarse perfectamente con la anécdota según la cual Anaxágoras se habría declarado ciudadano del cielo; mejor incluso si se trata de una mano señalando a lo alto (*δείξας* τὸν οὐρανόν: Diogenes Laertius, II, 7) que de un globo, como pensaba también Guthrie, quien mencionó con feliz intuición este episodio biográfico: cf. *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, cit., p. 269, nota 1. Similar al de Winterthur deben de ser también los ejemplares del depósito de Berlín (según me ha confirmado la Dra. Angela Berthold), sobre los cuales se basó el dibujo impreso por Kranz en la contraportada del tercer volumen de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Fig. 4). Tabarroni piensa que el globo en cuestión debe de ser la tierra, considerando esto una noticia inédita sobre Anaxágoras (ibíd., p. 334). No parece tener en cuenta que la doctrina sobre la forma plana de la tierra en Anaxágoras está ampliamente documentada (cf. infra nota 52). No obstante, sería posible que la imagen representara la tierra esférica porque al artista le hubiera faltado la información oportuna sobre la filosofía de Anaxágoras: cf. Michael E. Marotta, "Ancient Coins Show They Knew It Was Round," *The Celator* 12 (1998) 20. Existe otra posibilidad de que aparezca la tierra al menos en aquella moneda donde el filósofo está representado sedente (Figs. 2, 3, 4); esto ocurriría si fuera exacta la suposición de Diels (DK 59 A 27), a saber, que la circunferencia no representase una esfera sino un tambor de columna (*Säulentrommel*), lo cual concordaría con una concepción de la tierra expresada por Aristóteles sin atribuirla a nadie que probablemente hemos de aplicar a Anaxágoras (*De caelo*, II, 13, 293 b 34; cf. infra nota 52), aunque también debió de expresarse así Anaximandro (DK 12 A 25; B 5). Con todo, sigue siendo

aunque cada objeto inmerso en la *perichóresis* sufra un movimiento en espiral.[51] Sin embargo, es bastante seguro que la tierra fuera empero plana, para que así fuera sostenida mejor por el aire, según atestiguan diferentes fuentes.[52]

---

verosímil la interpretación de Bicknell y Boll, que consideraron el globo representado junto al Clazomenio en cada caso como el cosmos: cf. Peter J. Bicknell, "Coins and the Presocratics I - Anaxagoras," *Apeiron* 1 (1967) 26-28; Franz Boll, "Globen," in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. August Friedrich Pauly, Georg Wissowa, vol. 13, VII.1 (Stuttgart: Metzler, 1910) col. 1428, v. 19.

[51] Naturalmente, al rotar una espiral plana sobre uno de sus ejes, se engendra una figura aproximadamente semejante a una esfera. El testimonio de Diógenes (II, 9) se refiere solamente a una cúpula: τὰ δ' ἄστρα κατ' ἀρχὰς μὲν θολοειδῶς ἐνεχθῆναι, ὥστε κατὰ κορυφὴν τῆς γῆς τὸν ἀεὶ φαινόμενον εἶναι πόλον, ὕστερον δὲ τὴν ἔγκλισιν λαβεῖν (cf. fr. 2 según corrección de Sider: τοῦ πολοῦ τοῦ περιέχοντος). Es más explícito Aecio: Διογένης καὶ Ἀ. ἔφησαν μετὰ τὸ συστῆναι τὸν κόσμον καὶ τὰ ζῶια ἐκ τῆς γῆς ἐξαγαγεῖν ἐγκλιθῆναί πως τὸν κόσμον ἐκ τοῦ αὐτομάτου εἰς τὸ μεσημβρινὸν αὐτοῦ μέρος (DK 59 A 67). Aristóteles e Hipólito también se refieren a una trayectoria de los astros que discurre bajo la tierra pero no detallan que ésta se alcanzara en cierto momento del tiempo: τὸν γὰρ ἥλιον ὑπὸ τὴν γῆν φερόμενον οὐχ ὁρᾶν ἔνια τῶν ἄστρων (*Meteor.*, I, 8, 345 a 25); τὴν δὲ τῶν ἄστρων περιφορὰν ὑπὸ γῆν γίνεσθαι (DK 59 A 42, §8). Apoyado acaso en la alteración del polo de rotación que notifican Diógenes y Aecio, se ha sentido obligado a pensar en un universo cónico Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, cit., p. 6, fig. 1 y 2. Esta forma ha sido defendida también por Furley, *The Greek Cosmologists*, vol. 1, cit., pp. 72ss. No obstante, Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, cit., p. 305 lo resolvía con un modelo semiesférico. Ciertamente aquellos testimonios no son definitivos para afirmar que fuera cónico ni tampoco semiesférico, como ha declarado Tigner en polémica con Guthrie: cf. Steven S. Tigner, "Stars, Unseen Bodies and the Extent of the Earth in Anaxagoras' Cosmogony," in *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, ed. Glen W. Bowersock, Walter Burkert and Michael C. J. Putnam (Berlin: Walter de Gruyter, 1979) 334 y nota 7. Este autor defiende decididamente la esfericidad del cosmos según Anaxágoras. Otros partidarios de ella: cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2, cit., p. 1001, nota 1; Heidel, "The ΔΙΝΗ in Anaximenes and Anaximander," cit., p. 280; Mugler, "Le Problème d'Anaxagore," cit., p. 367; Fehling, "Das Problem der Geschichte des griechischen Weltmodells vor Aristoteles," cit., pp. 207s., 211, 221, nota 64; Graham, *Science Before Socrates*, cit., p. 217. La alteración de la posición de los polos según los presocráticos ha sido examinada cuidadosamente por Dirk L. Couprie, "The Tilting of the Heavens in Presocratic Cosmology," *Apeiron* 42 (2009) 259-274; id., *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology* (New York: Springer, 2011) 69-78. Aunque sobre todo se preocupa por el descuido de los intérpretes, quienes habría pasado por alto la planicie de la tierra (cf. nota siguiente), los esmerados cálculos de Couprie se basan en la esfericidad del alojamiento de las estrellas fijas.

[52] Cf. DK 59 A 1 (§8), 20b, 42 (§3), 87, 88. Además, según Aristóteles (*Meteor.*, I, 8, 345 a 25-31), esta planicie debería ser más larga que ancha, a fin de asemejarse a su "reflejo" en la vía láctea. Graham 39-40 (Anaxágoras) demuestra que Aristóteles se refiere al Clazomenio en este pasaje: τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ εἶναι σφαιροειδής, τοῖς δὲ πλατεῖα καὶ τὸ σχῆμα τυμπανοειδής· ποιοῦνται δὲ τεκμήριον ὅτι δύνων καὶ ἀνα-

Está claro que el ejemplo tomado de los fenómenos naturales que Anaxágoras considera prototípico para entender el movimiento celeste es el remolino de las aguas del mar así como el torbellino que produce el viento. Ambos son, en efecto, absorbentes, centrípetos. Podría haber hecho la experiencia bastante elemental del removimiento artificial de un líquido. Con un utensilio alargado se puede crear un flujo semejante a los que origina la naturaleza. No se lograría arrastrar el líquido si se girarse la vara sobre sí misma en el centro de la espiral, mas conviene producir un movimiento circular cuyo centro

---

τέλλων ὁ ἥλιος εὐθεῖαν ἀλλ' οὐ περιφερῆ τὴν ἀπόκρυψιν φαίνεται ποιούμενος ὑπὸ τῆς γῆς, ὡς δέον, εἴπερ ἦν σφαιροειδής, περιφερῆ γίνεσθαι τὴν ἀποτομήν (*De caelo*, II, 13, 293 b 33 – 294 a 4). Para ello cita el mismo argumento que aparece atribuido explícitamente a Anaxágoras por Martianus Capella, VI, 592. La prueba dada por Graham fue primero esgrimida por Dmitri Panchenko, "Anaxagoras' Argument Against the Sphericity of the Earth," *Hyperboreus* 3 (1997) 175-178. Cf. Dirk L. Couprie, "Anaxagoras und die Größe der Sonne," *Hyperboreus* 12 (2006) 56-76; id., "Anaxagoras and Aristotle on the Sun at the Horizon," *Hyperboreus* 14 (2008) 39-49; id., *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology*, cit., pp. 181-200. Couprie confirma el argumento de Panchenko, mostrando que el resultado de la medición del tamaño del sol también presupone la planicie de la tierra. Añádase a estos argumentos, la semejanza del pasaje del *De caelo* con la refutación de la forma plana de la tierra dada contra Anaxágoras en *Meteor.*, II, 7, 365 a 29. Anaxágoras debió de darse cuenta también de las ventajas dinámicas que ofrece un sólido de gran superficie sobre los fluidos. Así, el mismo modelo podía ser extendido a todos los astros: τὴν δὲ σελήνην ὁ αὐτὸς Ἀ. χώραν *πλατεῖαν* ἀποφαίνει (Escoliasta de Apolonio Rodio: DK 59 A 77, una noticia que, a pesar de pertinente, no tiene en cuenta Couprie, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology*, cit., p. 177). Por lo que enseguida diremos acerca del desplazamiento de los planetas, pudo fundarse no sólo en sus conocimientos navales sino también, como Anaxímenes (DK 13 B 2a), en el vuelo de las hojas que el otoño desprende de los árboles. Por el contrario, Graham sostiene la esfericidad de todos los astros, considerando poco fiable el testimonio del escoliasta de Apolonio Rodio: cf. *Science Before Socrates*, cit., p. 249, nota 8; p. 251, nota 21. Se apoya en la astronomía desarrollada por Parménides creyéndose justificado para extenderla a Anaxágoras, puesto que comparte con él la explicación de las fases lunares como efecto de la iluminación solar: cf. ibíd., 112-114, 122; id., "Anaxagoras," in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert (Farmington Hills: Thomson Gale, 2006) 183; id. and Eric Hintz, "Anaxagoras and the Solar Eclipse of 478 BC," *Apeiron* 40 (2007) 321, 333; Graham, "Anaxagoras: Science and Speculation in the Golden Age," in *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason*, ed. Joe McCoy (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013) 148. Aunque hoy en día parece difícil conjugar la doctrina de la iluminación solar de la luna con su forma plana, esto no nos da derecho a suponer que Anaxágoras haya sostenido su esfericidad. Como Graham mismo considera, Parménides extendió la esfericidad de la tierra a los demás astros; ¿no será, pues, razonable que Anaxágoras hiciera lo mismo, atribuyendo a todos ellos la forma plana que él veía en la tierra, sobre todo sabiendo que le adjudicó a la superficie de un astro como la luna una constitución idéntica a la tierra y similares formaciones geológicas (DK 59 A 77)?

coincida con el de aquélla. El remolino será tanto más extenso cuanto mayor sea el círculo descrito. De esta manera, la causa productora de la circulación *circunvala* (περιχωρέει) el área sometida al movimiento. No sólo ella, sino también el fluido impulsado rodea el centro, poniendo en movimiento los objetos más sólidos que se encuentren en él. Tales objetos son desalojados del área agitada, sufriendo un empuje centrípeto hacia el centro: piénsese, por ejemplo, en la agrupación del azúcar en el medio de un vaso de agua, cuando ésta es removida.[53]

---

[53] Prescindimos de examinar a fondo la cuestión de la multiplicidad de mundos en Anaxágoras, aunque en el cuerpo correspondiente a la nota 132 aventuramos brevemente una propuesta al respecto. Acerca de este problema, puede consultarse: cf. Eduardus Schaubach, *Anaxagorae Clazomenii Fragmenta Quae Superserunt, Omnia, Collecta Commentarioque Illustrata* (Lipsiae: Hartmann, 1827) 120; Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Theil 1, cit., pp. 334s.; Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2, cit., p. 1006; John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London: Adam and Charles Black, 1920) 269s.; P. Leon, "The Homoiomeries of Anaxagoras," *The Classical Quarterly* 21 (1927) 133-141; Francis M. Cornford, "Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy," *The Classical Quarterly* 28 (1934) 6-9; Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, cit., pp. 125-130; Mugler, "Le Problème d'Anaxagore," cit., pp. 348-351; Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, ed. Franz Tietze (München: Beck, 1968) 286-292; Gregory Vlastos, "Review of Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*," *Gnomon* 31 (1959) 199-203; Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York: Columbia UP, 1960) 52s.; Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, cit., pp. 313-315; Jula Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern* (München: Beck, 1962) 143-145; Kurt Czerny, "Das Anaxagoras-Testimonium des Simplizius VS 59 A 41 und seine Quellen" (Phil. Diss., Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, 1978) 122-125; Jaap Mansfeld, "Anaxagoras' Other World," *Phronesis* 25 (1980) 1-4; Stratsanis-Marangos, "Anaxagore: traduction des fragments et commentaire," cit., pp. 197-206; Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., pp. 100s.; Clémence Ramnoux, "La Récupération d'Anaxagore," *Archives de Philosophie* 43 (1980) 285-297; Kirk, Raven, Schofield, *The Presocratic Philosophers*, §§498ss., cit., pp. 378ss.; Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Мысль, 1983) 97-104; Néstor L. Cordero, Francisco J. Olivieri, Ernesto la Croce y Conrado Eggers Lan, ed., *Los filósofos presocráticos*, vol. 2 (Madrid: Gredos, 1985) 381-384; Fehling, "Das Problem der Geschichte des griechischen Weltmodells vor Aristoteles," cit., pp. 216s.; Anna Aravantinou, "Anaxagoras' Many Worlds," *Diotima* 21 (1993) 97-99; Malcolm Schofield, "Anaxagoras' Other World Revisited," in Polyhistor. *Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, ed. Keimpe A. Algra, Pieter W. van der Horst, David T. Runia (Leiden: Brill, 1996) 3-20; Lucio Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora* (Napoli: Loffredo, 1996) 124s.; Walter Burkert, "Star Wars or One Stable Word? a Problem of Presocratic Cosmogony (*PDerv.* Col. XXV)," in *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. André Laks and Glenn W. Most (Oxford: Clarendon, 1997) 167-174; Claire Louguet, "Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ?," in *Qu'est-ce que la Philosophie*

* * *

Si el modelo de remolino que quiere describir Anaxágoras es el indicado, nos situamos en una cosmogonía muy cercana a la de Hesíodo.[54] Al poner a su misterioso Caos en el origen de toda generación (πρώτιστα Χάος γένετ': *Theogonia*, 116), parece estarlo considerando como un espacio generado por la separación del cielo y de la tierra, esto es, de Urano y Gea.[55] En este espacio es donde surge el

---

Présocratique ?, ed. André Laks et Claire Louguet (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002) 497-530; Gregory, *Ancient Greek Cosmogony*, cit., pp. 108-114; John E. Sisko, "Anaxagoras' Parmenidean Cosmology: Worlds within Worlds within the One," *Apeiron* 36 (2003) 110-114; id., "Anaxagoras on Matter, Motion, and Multiple Worlds," *Philosophy Compass* 5 (2010) 448-454; Curd, *Anaxagoras of Clazomenae*, cit., pp. 212ss.

[54] Acerca de Anaxágoras como intérprete alegórico de la épica: cf. Ruth Scodel, "Tantalus and Anaxagoras," *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984) 20-23; Andrew R. Dyck, "Anaxagoras the Allegorist?," *Rheinisches Museum für Philologie* 136 (1993) 367-368; Maria Ramelli, Giulio Lucchetta, *L'età classica* (Milano: Vita e Pensiero, 2004) 69; Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., pp. 61-66. Desgraciadamente, estas páginas no son de gran ayuda para este tema. Mejor atenerse a la indicación de Michael C. Stokes, "On Anaxagoras," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965) 246: «… it may be suggested that the coincidences between Anaxagoras and Hesiod may not be altogether fortuitous. The possibility should be kept firmly in mind that the Hesiodic cosmogony was directly influential on Anaxagoras, and not merely indirectly.» Cf. Olof Gigon, "*Anaxagoras bei Platon und Aristoteles*," in *Ionian philosophy*, ed. K. J. Boudouris (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989) 152; José Trindade Santos, "Notas sobre a função do letramento no processo de assimilação do Mito pela filosofia," *Problemata* 4 (2013) 38.

[55] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. 1 (Berlin: Weidmann, 1931) 343: «Der Raum zwischen Erde und Himmel.» Se trata de la interpretación de Aristóteles: λέγει γοῦν [Ἡσίοδος] "πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα γαῖ' εὐρύστερνος," ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξαι χώραν τοῖς οὖσι, διὰ τὸ νομίζειν, ὥσπερ οἱ πολλοί, πάντα εἶναί που καὶ ἐν τόπῳ (*Phys.*, IV, 1, 208 b 30-33). Cf. Francis M. Cornford, "A Ritual Basis for Hesiod's Theogony," in *Unwritten Philosophy and other Essays*, ed. William K.C. Guthrie (Cambridge: Cambridge UP, 1950) 98; Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge: Cambridge UP, 1952) 194s.; Kirk, Raven, Schofield, *The Presocratic Philosophers*, cit., pp. 37ss. Contra esta postura: cf. Gregory Vlastos, "Review of F. M. Cornford: *Principium Sapientiae*," in *Studies in Presocratic Philosophy*, ed. David J. Furley and R. E. Allen, vol. 1 (New York: Humanities, 1970) 54, nota 20. La opinión de Cornford ha sido matizada por Raymond Adolph Prier Jr., "Archaic Structuralism and Dynamics in Hesiod's 'Theogony'," *Apeiron* 8 (1974) 2, que prefiere la traducción de Martin L. West, ed., *Theogony* (Oxford: Clarendon Press, 1966) 192. Éste último traslada el término con *Chasm* y, de hecho, lo relaciona con χάσμα (*Theogonia*, 740). En este sentido véase también Simplicius, *In Phys.*, CAG 588, vv. 12-19. Por su parte, John Bussanich, "A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos," *Classical Philology* 78 (1983) 212-219

elemento gaseoso y donde se suceden el día y la noche.[56] El interés de este mito es para nosotros máximo. En primer lugar, es probable que estén inspiradas en él las cosmologías de Anaxímenes, Anaximandro

---

atenúa el sentido espacial del Caos para darle un valor más cualitativo que cuantitativo, puesto que la función de receptáculo no la cumple él solo sino junto con la Tierra. Asimismo, merece atención la propuesta de Miller; éste, con Conford, ve en Caos un hiato, pero pretende corregirle argumentando que no se produce tal separación entre Cielo y Tierra sino entre Tierra y Érebo: cf. Mitchell H. Miller, Jr., "The Implicit Logic of Hesiod's Cosmogony: An Examination of *Theogony*, 116-133," *Independent Journal of Philosophy* 4 (1983) 132-134; id., "'First of All': On the Semantics and Ethics of Hesiod's Cosmogony," *Ancient Philosophy* 21 (2001) 251-276. Finalmente, pensando en la interpretación posterior del término Χάος como confusión, invocan como ejemplo el *homou panta* de Anaxágoras tanto Cornford (*Principium Sapientiae*, ibíd.) como Bernabé (*Textos órficos y filosofía presocrática*, cit., pp. 45, 47); por su parte, Lämmli llega a poner a Anaxágoras en el origen de dicha comprensión del Caos como mescolanza (*Vom Chaos zum Kosmos*, cit., p. 46). Se ha de tener en cuenta que la dimensión espacial del Χάος hesiódico, en cuanto apertura, ha de ser más bien vinculada en Anaxágoras con la provocada por la *perichóresis*. No obstante, la fecundidad del Caos como origen de las demás cosas tiene que ver con otro punto del pensamiento de Anaxágoras, a saber, la mezcla como tal. Tanto el Caos como la mezcla, más que revueltos, están indiferenciados (*ápeiron*). En tal sentido, la mezcla se identifica con el Caos más por fértil que por confusa y el hiato abierto con la *perichóresis* más produce orden que alboroto. Esto no obsta para que la mezcla de Anaxágoras haya dado lugar a la interpretación del Caos como revoltijo; a no ser que él mismo se hubiera basado ya en las cosmogonías órficas anteriores: «Orpheus igitur est, qui dicit primo fuisse chaos sempiternum, inmensum, ingenitum, ex quo omnia facta sunt; hoc sane ipsum chaos non tenebras dixit esse, non lucem, non umidum, non aridum, non calidum, non frigidum, sed omnia simul mista, et semper unum fuisse informe; aliquando tamen quasi ad ovi immanis modum per inmensa tempora effectam peperisse ac protulisse ex se duplicem quamdam speciem, quam illi masclofeminam vocant» (Tyrannius Rufinus interpres, *Recognitiones*, X, 30, ed. Rehm, Bernabé 104; PG 1, 1436D-1437A, Kern 55). Nótese la similitud de la traducción de Rufino con el fr. 4b: οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις ἁπάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης. Quizá traiga todavía más evocaciones el fragmento recogido en Bernabé 120, Kern 56, debido a la comparación del estado primigenio del cosmos con la mezcla de todos los colores del pavo real en el blanco de su huevo (lo cual recuerda a οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος: fr. 4b). Se acogen a la lectura órfica del Caos Efstratios Theodossiou, Konstantinos Kalachanis, Vassilios N. Manimanis, Milan S. Dimitrijević, "The Notion of Chaos: From the Cosmogonical Chaos of Ancient Greek Philosophical Thought to the Chaos Theory of Modern Physics," *Facta Universitatis* 11 (2012) 216: «Chaos is the infinite space that included, in the form of 'seeds', all the elements which were about to create the universe.»

[56] Estamos ante un modelo cósmico en cuatro niveles: arriba el Cielo y debajo de él la Tierra; entre ellos está el Éter, en la región que origina el Caos al producir un hiato entre Cielo y Tierra; finalmente, bajo la Tierra, engendrado asimismo por Caos, se sitúa Érebo: ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο· / Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο (*Theogonia*, 123s.).

e incluso de Parménides, todos ellos predecesores de Anaxágoras.[57] Además, el verbo χωρέω del que procede la palabra περιχώρησις está relacionado etimológicamente con Χάος.[58] Χωρέω significa hacer hueco, ceder el paso, retirar o quitar (Liddell-Scott); aunque tras Homero pasa a significar el movimiento local sin más, su versión transitiva siempre mantuvo el sentido de contener, albergar espacio para algo, y en ello se aprecia su parentesco con el término χώρα que Platón hará célebre en su cosmogonía (*Tim.*, 52d). No habría por qué descartar alguna connotación de este sentido espacial en el movimiento que denota la περιχώρησις de Anaxágoras. De tal modo, podría ser correcta la traducción que Couloubaritsis hace del término como un «engendrar espacio mediante la rotación.»[59] Según esto, incluso desde el punto de vista lingüístico, este curioso término quedaría ligado con la apertura de un hueco para la generación del mundo.

El hecho de haber usado la voz περιχώρησις, única entre los presocráticos, apunta a un sentido específico del movimiento en espiral.[60] Si se hiciera hincapié en el sentido divisivo de esta acción, podríamos situar περιχώρησις y περιχωρέω junto a otros términos que reciben este mismo carácter en el vocabulario de Anaxágoras. Se trata de un campo semántico de gran importancia para su filosofía:

---

[57] Cf. Michael C. Stokes, "Hesiodic and Milesian Cosmogonies: II," *Phronesis* 8 (1963) 1-34; Wright, "Presocratic Cosmologies," cit., p. 421. Sobre la influencia de Hesíodo en la filosofía: cf. Friedrich Solmsen, *Hesiod and Aeschylus* (Ithaca: Cornell UP, 1949) 103ss.

[58] Cf. Meyer, *Handbuch der griechischen Etymologie*, vol. 2, cit., p. 313.

[59] Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme* (Bruxelles: De Boeck, 2003) 154: «… spatialisation en rotation.» Id., "L'action du Noûs chez Anaxagore," *Philosophical Inquiry* 3 (1981) 30s.: «*… création d'un espace par un mouvement rotatif qui trace le contour d'une chose* (…) qui *crée une délimitation en contournant un lieu*.» Cf. id., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale* (Paris: Grasset, 1998) 228s. Buchheim relaciona la *chóra* platónica con la *perichóresis* de Anaxágoras: cf. Thomas Buchheim, *Die Vorsokratiker* (München: Beck, 1994) 211. Charles Mugler, "Le κενόν de Platon et le πάντα ὁμοῦ d'Anaxagore," *Revue des études grecques* 80 (1967) 216-219 se detenía más en las diferencias entre Platón y Anaxágoras. Otra interpretación etimológica, pero basada únicamente en el movimiento expresado por la *perichóresis*, es la que propone Perilli (*La teoria del vortice nel pensiero antico*, cit., pp. 66s., nota 3). Este autor relaciona el verbo περιχωρεῖν de Anaxágoras con el πάντα χωρεῖ (Plato, *Crat.*, 402a) de Heráclito, como la versión más atendible del conocido πάντα ῥεῖ.

[60] En realidad, los fragmentos de Anaxágoras constituyen el texto más antiguo conservado en el que aparece el verbo περιχωρέω referido al movimiento de los astros; por si esto fuera poco, lo hace acompañado de su sustantivo περιχώρησις, no atestiguado antes del Clazomenio: cf. Carla Schick, "Appunti per una storia della prosa greca. IV. La lingua dei filosofi naturalisti ionici del V secolo: Anassagora, Diogene di Apollonia, Democrito," *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 90 (1956) 469.

ἀποκρίνω (fr. 2, 4a, 4b, 6, 7, 9, 12, 13, 14, 16) y διακρίνω (fr. 5, 12, 13, 14, 17), frente a sus correspondientes συγκρίνω (fr. 4a), συμπηγνυμι (fr. 4a, 16) y συμμείγνυμι (fr. 12, 17) e incluso ἀποκόπτω (fr. 8), χωρίς (fr. 6) y χωρίζω (fr. 6, 8);[61] pero el significado simultáneamente locomotor y separativo que sugerimos para el verbo περιχωρέω en Anaxágoras, se vería reforzado sobre todo por el uso de los verbos συγχωρέω y ἐκχωρέω (fr. 15): mientras que περιχωρέω indica la traslación circular, συγχωρέω y ἐκχωρέω aluden al movimiento centrípeto y centrífugo respectivamente. Esta vinculación entre el desplazamiento y el hueco necesario para que se lleve a cabo está implicada en una noticia antigua, bastante desatendida, que relaciona justamente el Caos con el movimiento según Anaxágoras:

> Hesíodo dijo que lo primero que surgió en la generación fue el caos, como si necesitara que en primer lugar apareciera un receptáculo para las cosas. Se busca, pues, el vacío como un espacio intermedio; pero por faltar el vacío no ha de haber menos movimiento, según dice Anaxágoras al tratar de esto: no sólo afirmaba que no existe sino que, según él, los entes se mueven sin que haya vacío.[62]

El pensamiento presocrático tendía a confundir el problema del espacio con el del vacío y, de hecho, quizá ya los pitagóricos llegaran a hablar de vacío en ese sentido (Aristoteles, *Phys.*, IV, 7, 213 b 23ss.). En todo caso, el marco en que se debe estudiar la espacialidad del universo es el trazado por Hesíodo. Pueden ayudar a convencernos de la vinculación histórica entre la filosofía del Clazomenio y el autor épico unos versos de Eurípides, cuya formación ha sido vinculada tradicionalmente con el nombre de Anaxágoras (v. gr. Vitruvius, *De Architectura*, VIII, pr.).[63] Si estamos en lo cierto, seguramente el poeta no aprendió la siguiente doctrina de labios de su madre, según

---

[61] Por cierto, χωρίζω proporciona un factitivo al verbo χωρέω cuando su valor es intransitivo: cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*, cit., p. 1282.

[62] ἀλλ' οἷον καὶ ὁ Ἡσίοδος ἐν τῇ γενέσει πρῶτον τὸ χάος φησὶ γενέσθαι, ὡς δέον χώραν πρῶτον ὑπάρχειν τοῖς οὖσι· τοιοῦτον δέ τι καὶ τὸ κενὸν οἷον ἀγγεῖόν τι, <οὗ τὸ> ἀνὰ μέσον εἶναι ζητοῦμεν. ἀλλὰ δὴ καὶ εἰ μὴ ἔστι κενόν μηδέν, τι ἧσσον ἂν κινοῖτο. ἐπεὶ καὶ Ἀναξαγόρας τὸ πρὸς αὐτὸ πραγματευθείς, καὶ οὐ μόνον ἀποχρῆσαν αὐτῷ ἀποφήνασθαι ὅτι οὐκ ἔστιν, ὅμως κινεῖσθαί φησι τὰ ὄντα, οὐκ ὄντος κενοῦ (Pseudo-Aristoteles, *De Melisso Xenophane Gorgia*, 2, 976 b 16-22).

[63] Cf. Luciano Canfora, "Philosophus scaenicus," in *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco* (Palermo: Università di Palermo, 1991) 1053-1055. Con probabilidad, Eurípides no era propiamente "discípulo" del Clazomenio, sino que sencillamente se había dejado influir por él: cf. Leonard Woodbury, "Anaxagoras and Athens," *Phoenix* 35 (1981) 300.

dice su personaje, sino más bien de Anaxágoras, tal como sugiere Diodoro al reportar el fragmento:

> El mito no es mío sino que lo aprendí de mi madre:
> que Cielo y Tierra eran una sola forma;
> después que en dos se separaran (ἐχωρίσθησαν) entre sí,
> todas las cosas parieron y dieron a luz
> árboles, aves, fieras, los seres que el mar cría
> y el género de los mortales.[64]

La unidad originaria del mundo expuesta en el texto recuerda tanto a Hesíodo como a Anaxágoras, pero su planteamiento de la separación —expresada con χωρίζω— del cielo y tierra para crear el resto de las cosas, parece sugerir una interpretación del primero pasada por el segundo. Justamente en el espacio engendrado entre el cielo y la tierra es donde son dispuestas las cosas del mundo.[65] Naturalmente, podría suceder que no sólo Eurípides, sino incluso Anaxágoras mismo recibiera la influencia de alguna doctrina órfica entre las que parecen jugar con la cosmovisión de Hesíodo.[66] De hecho, Diógenes Laercio atestigua que Demócrito ridiculizaba a Anaxágoras por pretender ser original habiéndose fundado en una cosmología más antigua (ἀρχαῖαι

---

[64] <κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,> / ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία· / ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα, / τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος / δένδρη, πετηνά, θῆρας, οὕς θ' ἅλμη τρέφει / γένος τε θνητῶν (Eurípides en Diodoro: DK 59 A 62). Obsérvese el paralelismo (sobre todo respecto a la expresión μορφὴ μία) con el comienzo de la *Metamorfosis* de Ovidio, donde aparece una mezcla según el modelo de Anaxágoras, estando presentes a la vez las semillas junto al Caos: «Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum / unus erat toto naturae vultus in orbe, / quem dixere chaos: rudis indigestaque moles / nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem / non bene iunctarum discordia semina rerum (…) nulli sua forma manebat, / obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno / frigida pugnabant calidis, umentia siccis, / mollia cum duris, sine pondere, habentia pondus» (*Metamorphoses*, I, 5-9, 17-20).

[65] Que Eurípides identificara el espacio entre Cielo y Tierra con Caos es evidente: ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ χθονός, οἳ μὲν ὀνομάζουσι χάος (*Cladmos*, ed. Nauck, fr. 448).

[66] Bernabé incluye las palabras de Eurípides recién citadas en el cuerpo, dentro de su colección de fragmentos (Bernabé 66), pues apareció grabado uno de estos versos junto con otros netamente órficos en un recipiente de alabastro. Además, se asemejan al mito órfico latente en las palabras de Aristófanes que explican el nacimiento de Urano y Gea a partir de Caos; de Caos surge Eros, quien «mezcla todas las cosas» para originar el cielo y la tierra: Πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἔρως *ξυνέμειξεν ἅπαντα·* / ξυμμειγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γένετ' οὐρανὸς ὠκεανός τε / καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον… (Aristophanes, *Aves*, 700-702).

δόξαι).[67] Diógenes mismo, por su parte, en un texto poco conocido entre los intérpretes de Anaxágoras, asegura que su cosmogonía depende de cierta teogonía atribuida a Lino,[68] una figura legendaria de quien se ha llegado a decir fue maestro del mismo Orfeo:

> Lino era hijo de Hermes y de la Musa Urania; escribió una cosmogonía y también sobre el curso del sol y de la luna así como sobre la generación de los animales y los frutos. He aquí el inicio de sus poemas: "Érase una vez este tiempo, en el que brotaron a la vez (ἅμα) todas las cosas." Tomando esto, Anaxágoras afirmó que todas las cosas fueron generadas juntas (ὁμοῦ), pero al venir Intelecto las ordenó.[69]

Este testimonio significa la apreciación de cierta similitud, advertida ya en la Antigüedad, entre ciertas doctrinas mitopoyéticas y la cosmogonía de Anaxágoras.[70] Siempre resulta difícil, con los datos

---

[67] Φαβωρῖνος δέ φησιν ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ λέγειν Δημόκριτον περὶ Ἀναξαγόρου ὡς οὐκ εἴησαν αὐτοῦ αἱ δόξαι αἵ τε περὶ ἡλίου καὶ σελήνης, ἀλλὰ ἀρχαῖαι, τὸν δ' ὑφηρῆσθαι (Diogenes Laertius, IX, 34-35).

[68] Cf. Bernabé 941, 882, 901, Kern 43, 11, 114, 243.

[69] Τὸν δὲ παῖδα εἶναι Ἑρμοῦ καὶ Μούσης Οὐρανίας· ποιῆσαι δὲ κοσμογονίαν, ἡλίου καὶ σελήνης πορείαν, καὶ ζῴων καὶ καρπῶν γενέσεις. τούτῳ ἀρχὴ τῶν ποιημάτων ἥδε· "ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει." ὅθεν λαβὼν Ἀναξαγόρας πάντα ἔφη χρήματα γεγονέναι ὁμοῦ, νοῦν δὲ ἐλθόντα αὐτὰ διακοσμῆσαι (Diogenes Laertius, I, 4). Obsérvese la referencia a la generación de los animales y de los frutos, que hace pensar en el fragmento 4a de Anaxágoras (también véase nuestro Anexo II, T1). Además, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει recuerda bastante al texto de Rufino que citábamos antes: «… omnia simul mixta, et semper unum fuisse informe» (Bernabé, 104, Kern 55).

[70] Aristóteles relaciona las enseñanzas de Anaxágoras con Hermótimo en *Metaph.*, A, 3, 984 b 19 y con Ferécides en *Metaph.*, N, 4, 1091 b 9-11. Se le ha atribuido un conocimiento de los arcanos egipcios: cf. DK 59 A 10. Además, sabemos que "los discípulos de Anaxágoras" (cf. infra cap. 5.2.2), comentaron alegóricamente al menos un verso órfico (DK 61, 6), por no mencionar al autor de papiro Derveni (lo estudiamos en cap. 5.4). La acusación de "medismo" dirigida contra Anaxágoras (Diogenes Laertius, II, 12) quizá podría traslucir cierta afinidad con doctrinas "orientales." Ferdinand Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen* (Giessen: Riecker, 1889) 102 vio un paralelo entre la cosmogonía de Anaxágoras con el orfismo y Hesíodo, dado que los tres planteamientos parten de una mezcla y el *noûs* sería una divinidad demiúrgica. Mariano Raoss, "Anassagora e Crizia," *Rivista Rosminiana* 45 (1951) 255 creyó encontrar en Critias la confluencia del pensamiento órfico y el de Anaxágoras. Theo Gerard Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratics Schools and Plato* (Assen: Van Gorcum, 1971) 121-123 vinculaba a Anaxágoras con el orfismo y se aventuró a relacionar el *noûs* con Eros, así como la *perichóresis* con el huevo y el caos órficos. Más reciente es otra propuesta, en el mismo sentido, presentada por Liritzis, "Anaxagorean *Nous* and Its Analogies in Orphic Cosmology," cit. Desgraciadamente, la exposición de la filosofía del Clazomenio en ese artículo es algo insuficiente y discutible en algunos puntos. Funda la vinculación de Anaxágoras con el orfismo en reinterpretaciones que mezclan al filósofo con otros sistemas. Así, por ejemplo, Liritzis cree hallar una continuidad

que manejamos, determinar si es el Clazomenio quien influye en los "teólogos" o viceversa, aunque es posible que estemos ante un intercambio mutuo.[71] En todo caso, la cavidad originada por la *perichóresis* guarda, ciertamente, alguna analogía con el Caos en cuanto crea un espacio para el despliegue de la producción de las sustancias.

Parece haberse introducido también la idea de succión del vacío «respirando el soplo infinito»[72] que defendían los pitagóricos, eso sí, precisando que, no habiendo vacío, lo que llena la abertura del Caos es el aire. Se absorbe el aire de la "multitud circundante," como lo hacen los peces al inspirar,[73] de modo que el resquicio originado es análogo a la boca abierta de estos animales.[74] En este perímetro se

---

entre el Zeus-Fanes órfico y el *noûs* del filósofo, pero admitiendo una contestable confusión de Intelecto con Éter: cf. ibíd., p. 262 (véase cap. 4, nota 120). Con todo, hay que reconocer la importancia del éter en la cosmogonía de Anaxágoras, algo que la vincularía con la *Titanomaquia*: cf. Alberto Bernabé Pajares, *Fragmentos de épica griega arcaica* (Madrid: Gredos, 1979) 35, fr. 1B y 1C. En las antípodas de los autores mencionados se habían pronunciado muchos otros intérpretes que veían en Anaxágoras el triunfo de la fría ciencia sobre las fantasías mitológicas. Pongamos el ejemplo de Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart: Alfred Kröner, 1942) 186: «In der Tat gab es von der Anschauung des Anaxagoras aus keine Brücke mehr zum Mythos.» Con una perspectiva similar, en la página que le dedica William K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Princeton: Princeton UP, 1993) 232, afirma: «There is no trace of Orphic doctrine in Anaxagoras.» Sin embargo, véanse las líneas de Guthrie mismo citadas en nuestra nota 101 (infra).

[71] Aplico al Clazomenio la autorizada palabra de Bernabé sobre los milesios: «No obstante, lo que resulta problemático es determinar si se ha producido un influjo órfico sobre los milesios o la situación es la contraria. Lo más probable es que se hayan producido influencias mutuas» (*Textos órficos y filosofía presocrática*, cit., p. 17).

[72] εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινὸς τῶν ἐφεξῆς καὶ [τῆς] διορίσεως· (Aristoteles, *Phys.*, IV, 6, 213 b 23-27). Una doctrina semejante permanece en el atomismo, pues Leucipo habla de la atracción (ἐπέκρυσις) de los átomos externos al cosmos: αὐτόν τε πάλιν τὸν περιέχοντα οἷον ὑμένα αὔξεσθαι κατὰ τὴν ἐπέκκρισιν τῶν ἔξωθεν σωμάτων (Diogenes Laertius, IX, 32).

[73] Cf. Aristoteles, *De respirat*., 2, 470 b 30 = DK 59 A 115.

[74] West, *Theogony*, cit., p. 192 relacionaba Χάος con el verbo χάσκω (bostezar). Igualmente, Kirk, Raven, Schofield, *The Presocratic Philosophers*, §31, cit., p. 37. Por otra parte, οὐρανός designa tanto el cielo como el paladar (cf. v. gr. Aristoteles, *De part. an.*, II, 17, 660 a 14), como aclara san Agustín: «Hiatus noster, cum os aperimus, mundo similis videatur; unde et palatum Graeci οὐρανὸν appellant; et nonnulli, inquit [Varro], poetae Latini caelum vocaverunt palatum» (*De civitate Dei*, VII, 8, CC 47, 192, vv. 2-5; PL 41, 200). Además, es posible que se esté ateniendo a la visión del mundo como un huevo (un modelo vinculado a Anaximandro y a alguna teogonía órfica), a la cual ya nos hemos referido antes. El mundo en crecimiento se podría *alimentar* de la "multitud circundante" como el embrión absorbe la sustancia

desarrolla un predominio aún más amplio de los ingredientes gaseosos del que existía en un primer momento. En cierta manera, el aire y el éter se veían ofuscados por la mezcla originaria, incapaces de manifestar su propia naturaleza, por lo que ningún color era aún visible, ni era todavía discernible cualidad alguna (fr. 4b).[75]

Gracias al movimiento, los ingredientes térreos se desplazan hacia el centro, concentrándose allí por efecto de la presión (βίη: fr. 9) ejercida por el vórtice. Este empuje se produce sobre todo en la región periférica, donde es originado por la misma velocidad del giro, pero su impulso se transmite mecánicamente hasta el centro, en el cual los ingredientes pesados se aprietan hasta originarse la tierra en que vivimos. Ciertamente, la masa originaria debía de ser fundamentalmente gaseosa y así, paradójicamente, lo denso (τὸ πυκνόν), en cuanto ingrediente, habría de ser bastante raro —en sentido estricto—. Por ello, a fin de reunir cierta cantidad de tierra (fr. 16), sería menester emplear una gran fracción de la masa originaria y una dosis todavía mayor de aire, según explicamos antes. Esto nos lleva a creer que el vórtice ha de tener unas dimensiones proporcionalmente mayores a la tierra, ya que toda la masa afectada por el movimiento giratorio está siendo ya utilizada como material del cual extraer ingredientes pesados.

---

nutricia que lo rodea (Anaxágoras: fr. 22), según se explicaba la medicina antigua: cf. Harold C. Baldry, "Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony," *The Classical Quarterly* 26 (1932) 28.

[75] Me inclino a pensar que, de la misma manera que el éter podría identificarse con el fuego, el aire constituiría de suyo las tinieblas (cf. supra nota 47 y cap. 1, nota 21), siguiendo la oposición entre luz y noche de Parménides (DK 28 B 9) que, en el fondo, depende a su vez de Hesíodo (*Theogonia*, 123s.). Cf. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, cit., pp. 161s.; Detlev Fehling, *Materie und Weltbau in der Zeit der frühen Vorsokratiker. Wirklichkeit und Tradition* (Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität, 1994) 57s.; Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 73; Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation* (Cambridge: Cambridge UP, 2004) 296, nota 87. De este modo, puesto que en la óptica de Anaxágoras todos los colores se originan por una mezcla del blanco y del negro, según dice Teofrasto (*De sensu*, 59; cf. Aristoteles, *De sensu*, 3, 439 b 20ss.), ambos colores principales podrían estar asociados, respectivamente, al éter y al aire (en dicho lugar, Teofrasto se refiere justamente a la oposición entre ambos). Quizá una mirada al cielo estrellado permitiría a Anaxágoras señalar el predominio del aire y una considerable presencia de éter. Por otra parte, la oscuridad que apreciamos allende los astros no obsta para afirmar que el fuego-éter se acumule en aquella región periférica, porque tales tinieblas pertenecen al aire rico en materiales densos de este lado de la *perichóresis* (una semejante obstrucción de la luz procedente del fuego circundante, producida por el aire, es sostenida por Anaximandro: DK 12 A 21, 22); nosotros sólo divisamos el éter que se va desprendiendo de los astros, todavía en proceso de separación.

Si el cosmos está en continuo crecimiento (περιχωρήσει ἐπὶ πλέον: fr. 12), entonces habrán de estarlo también la tierra y los demás productos con que nos encontramos sobre ella. En efecto, se debe imaginar un espacio infinito ocupado por algo bastante parecido a la mezcla originaria, mientras que el mundo (ὁ εἷς κόσμος: fr. 8), vale decir, el perímetro afectado por la *perichóresis*, se limitaría a cierta región envuelta por aquella masa. Así, tal mezcla infinita envolvente debería identificarse con lo que Anaxágoras llama «la multitud circundante» (τὰ πολλὰ περιέχοντα: fr. 14; τό περιέχον: fr. 2) y constituiría el depósito de los ingredientes con que se va acrecentando este mundo.[76] Estos materiales susceptibles de ser empleados ulteriormente en la cosmogonía deben de encontrase en una situación de indefinición bastante similar al estado inicial de toda la mezcla. Por cierto, el hecho de que esa multitud sea considerada, desde el punto de vista local, envolvente (περιέχον),[77] hace pensar de nuevo en Hesíodo, quien pone a la Tierra engendrando al Cielo a fin de que éste la circunde por entero (ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι: *Theogonia*, 127).[78] Lo

---

[76] Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, cit., p. 296 aclaraba que el cosmos «was at first small, and is continually growing by drawing of the infinite surrounding it.» Cf. Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Firenze: Felice le Monnier, 1934) 55; Jöhrens, "Die Fragmente des Anaxagoras," cit., p. 23; Curd, *Anaxagoras of Clazomenae*, cit., p. 218; Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne," cit., p. 492. Se trata de una cantidad indefinida de materia que podrá siempre ser utilizada para el acrecentamiento del mundo: τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος (fr. 2). Aristóteles podría tener esto en mente cuando dice: ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι (*Phys.*, III, 6, 206 b 23s.). Como veíamos hace un momento, se trata de una doctrina común con los pitagóricos, a quienes se refiere Ross en el comentario a este paso. Puesto que de la "multitud circundante" se puede decir lo mismo que de la masa inicial (οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος: fr. 4b), parecería aproximadamente correcta esta noticia de Lactancio que no aparece en Diels-Kranz: «Anaxagoras pronuntiat circumfusa esse tenebris omnia» (*Institutiones divinae*, III, 28, PL 6, 438B; cf. ibíd., 30, PL 6, 445A), sobre todo si la comparamos con las palabras de Aristóteles en que compara la mezcla de Anaxágoras con la Noche: ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων (*Metaph.*, Λ, 7, 1072 a 19s.; cf. ibíd., A, 8, 989 b 8s.).

[77] Obsérvese que este término está compuesto con la preposición περί que también forma la palabra περιχώρησις, confiriendo precisamente el matiz de rodeo, circunvalación. Parece razonable que haya algo aquí de la masa circundante de Anaximandro a la que se refiere Hipólito (DK 12 A 11): cf. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 80.

[78] ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ / ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο, καί ῥ' ἐτανύσθη / πάντῃ… (*Theogonia*, 176-178). Así fue concebido también por las cosmologías órficas que incluso se refieren a la infinitud circundante de la cual el huevo es alumbrado: Ὀρφεὺς ὠὸν λέγει γενητόν, ἐξ ἀπείρου τῆς ὕλης προβεβλημένον, γεγονὸς δὲ οὕτω (…) ὡς ἂν ἐκ παντὸς τοῦ ἀπείρου βυθοῦ ἀποκεκυημένον (Ps.

propio de la posición de Urano es rodear a Gea y, una vez separado de ella, también comprende el cosmos generado en tal oquedad.

* * *

Si hemos logrado explicar correctamente el proceso de la *perichóresis*, se entenderá que los materiales ligeros vayan agrupándose en la periferia de la rotación, hacia fuera de ella para ser más exactos, mientras que los sólidos y pesados se van reuniendo en el centro del remolino. Esto es fácilmente imaginable en el periodo inicial de la cosmogonía pero, desde el momento en que ya existe una Tierra formada como la conocemos, resulta más difícil pensar que el panorama pueda cambiar sustancialmente.[79] Prejuzgar la estabilidad del mundo podría depender de la imposición de una lógica aristotélica sobre la que usa Anaxágoras. No obstante, Aristóteles mismo considera que la cosmogonía de Anaxágoras está constituida por un único proceso —y no dice que haya acabado—, a diferencia de la de Empédocles, en la que los ciclos se alternan (*Phys.*, I, 4, 187 a 22-25). Además, los fragmentos expresan con suficiente claridad (fr. 12) que la formación del cosmos no se ha detenido ni se detendrá, mientras que ningún paso nos asegura que el vórtice se haya tornado un inocuo movimiento circular sin más consecuencias.[80] Para encontrar el apoyo empírico al que quizás apelaba el Clazomenio para defender esta doctrina, hemos de remitirnos a las ideas astronómicas defendidas por él.

Cuando Anaxágoras explica que el sol y los demás astros no son sino piedras encendidas de fuego, está claramente entendiendo su formación como un efecto de la rotación. Son grandes masas de material denso que se han concentrado en la región periférica y continúan siendo arrastradas por el movimiento circular.[81] No obstante, aún ar-

---

Clemens Romanus, *Homilia*, VI, 4, 1-3; cf. Bernabé 104, Kern 55); χρόνῳ φερομένη ἡ ὕλη ἅπασα ὥσπερ ὠὸν τὸν πάντα *περιέχοντα* σφαιροειδῆ ἀπεκύησεν οὐρανόν (Ps. Clemens Romanus, ibíd., 5, 2, Bernabé 120, Kern 56; cf. Bernabé 237, Kern 165).

[79] Parece distinguir entre una etapa cosmogónica y otra estacionaria Simplicio en *In Phys.*, CAG 154, vv. 29-31: τὸν Ἀναξαγόραν λέγειν ἅπαξ γενόμενον τὸν κόσμον ἐκ τοῦ μίγματος διαμένειν λοιπὸν ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐφεστῶτος διοικούμενόν τε καὶ διακρινόμενον.

[80] André Laks, "Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore," *Methodos* 2 (2002) 17: «Ceci paraît bien impliquer que l'état du monde, tel que nous le connaissons, est voué à disparaître.» Merece atención la propuesta de Mugler, "Le Problème d'Anaxagore," cit., pp. 340ss., que considera todo el universo creciendo de modo "homotético," donde incluso los vivientes se sumarían al aumento de tamaño aun conservando sus proporciones (cf. ibíd., 353ss.).

[81] En cambio, Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, cit., p. 302s. cita diversos testigos quienes, según él, creerían que los astros se forman

desgajándose de la tierra centrífugamente, de manera que éstos constituirían una "excepción" al movimiento centrípeto del vórtice que sostiene la tierra en el centro. Algo semejante piensa M. R. Wright, *Cosmology in Antiquity* (London: Routledge, 1995) 84; id., *Introducing Greek Philosophy* (Durham: Acumen, 2009) 71. Esto supone un profundo problema dinámico, porque el mismo torbellino provocaría dos efectos diversos sobre el mismo tipo de materiales, volviendo severamente inconsistente la teoría de Anaxágoras. Guthrie resuelve la dificultad suponiendo dos periodos de rotación distintos, uno cosmogónico y otro estacionario. Contra semejante multiplicación de los episodios históricos se había pronunciado ya, lúcidamente, Bargrave-Weaver, "The Cosmogony of Anaxagoras," cit., pp. 88-90. Sin embargo, un modelo en dos etapas distintas volvió a ser propuesto por John Ferguson, "Dinos," in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. John P. Anton and Anthony Preus (Albany: State University of New York, 1983) 11, para quien la revolución atrae primero lo pesado hacia el centro y después lo proyecta hacia fuera. Aunque Guthrie apoya su interpretación en varios testimonios relevantes, su presentación de ellos es susceptible de crítica. Entre ellos, el más serio podría ser la noticia de Aecio: Ἀναξαγόραν τὸν περικείμενον αἰθέρα πύρινον μὲν εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν, τῇι δὲ εὐτονίαι τῆς περιδινήσεως ἀναρπάσαντα πέτρους ἀπὸ τῆς γῆς καὶ καταφλέξαντα τούτους ἠστερωκέναι (DK 59 A 71). Ahora bien, las masas pétreas podrían proceder de la tierra (en cuanto ingrediente: fr. 4b, 16) aunque no de la Tierra (en cuanto sustancia: fr. 4a, 15), como piensan Guthrie, Stokes ("On Anaxagoras," cit., p. 228), Curd (*Anaxagoras of Clazomenae*, cit., p. 209), Graham (*Science Before Socrates*, cit., p. 135), etc.; o bien, podrían proceder de la Tierra, pero no por una excepción dinámica, sino debido a que los bordes de aquélla se extienden hasta el área en que se desarrolla la circulación principal de la *perichóresis* (si bien considero improbable que tenga tanta extensión: cf. supra nota 49), como han propuesto Tigner y Rožanskij: cf. Tigner, "Stars, Unseen Bodies and the Extent of the Earth in Anaxagoras' Cosmogony," cit., p. 335; Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Мысль, 1983) 38. Por lo demás, Aecio ha podido caer en la misma confusión entre vórtice centrípeto y centrífugo que padecen los modernos. Tigner (ibíd., p. 331, nota 3) nos proporciona una lectura crítica de esta noticia de Aecio; si bien no encuentra en ningún otro texto referencia alguna a un proceso de suspensión de los astros partiendo de la tierra, afirma del pasaje de Aecio: «It seems hardly credible to suggest that his "snatch up" (ἀναρπάζειν) issue from a misreading of corruption of some "carry round together with" (συμπεριφέρειν) or "set together" (συνιστάναι) in his source(s).» Sin embargo, una fuente tardía, expresándose de modo similar, parece hacer referencia a una extracción de los astros de la masa circundante: ἀπὸ γὰρ τῆς τοῦ παντὸς [φύσεως] περιδινήσεως πέτρας εἶπεν ἀνασπασθῆναι, καὶ τούτους ἐκπυρωθέντας καὶ ἄνω παγέντας ἀστέρας ὀνομασθῆναι (Michael Glycas, *Annales*, 39). En segundo lugar, leamos el pasaje de Hipólito, también citado por Guthrie: ἥλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄστρα λίθους εἶναι ἐμπύρους συμπεριληφθέντας ὑπὸ τῆς αἰθέρος περιφορᾶς (DK 59 A 42, §6). Estas palabras no justifican que los astros sean arrojados hacia arriba, por más que estén en una región superior respecto a la de los cuerpos que tienen "por debajo" (el texto continúa así: ὑποκάτω τῶν ἄστρων…). Asimismo, cita Guthrie a Plutarco: εἶναι δὲ καὶ τῶν ἄστρων ἕκαστον οὐκ ἐν ᾗι πέφυκε χώραι· λιθώδη γὰρ ὄντα καὶ βαρέα λάμπειν μὲν ἀντερείσει καὶ περικλάσει τοῦ αἰθέρος, ἔλκεσθαι δὲ ὑπὸ βίας σφιγγόμενα δίνηι καὶ τόνωι τῆς περιφορᾶς, ὥς που καὶ τὸ πρῶτον ἐκρατήθη μὴ πεσεῖν δεῦρο τῶν ψυχρῶν καὶ βαρέων ἀποκρινομένων τοῦ παντός (DK 59 A 12). Sin embargo, el texto no obliga a pensar ni en dos etapas de la rotación ni en una proyección "hacia arriba" de ningún elemento pétreo: «The heavenly bodies (…) were carried aloft» (Guthrie, ibíd., p. 303). Tam-

den porque su giro todavía está dando lugar a la separación de los ingredientes ligeros (fuego) de los pesados (tierra).[82] Como en su momento comentamos, Diógenes Laercio (II, 10-12) parece convencido de que la naturaleza pétrea de los astros está relacionada con la observación de los meteoritos caídos al suelo: «Anaxágoras dice que todo el cielo está compuesto de piedras que se aglomeran por el fuerte remolino y, cuando son proyectadas, descienden.»[83] En efecto, según

---

poco es adecuado traducir las palabras de Plutarco πέφυκε χώραι por «natural place» (ibíd.; igual traduce e interpreta Graham, *Science Before Socrates*, cit., p. 161), cuando Aristóteles mismo afirma que la teoría del lugar y el movimiento naturales es ajena a Anaxágoras (*De caelo*, II, 13, 294 b 13 – 295 a 19; IV, 2, 309 a 19-21). Lo más razonable es pensar que Plutarco se refiere a las regiones donde fueron generados los astros. Así se puede explicar la necesidad de que fueran retenidas arriba (ἐκρατήθη μὴ πεσεῖν δεῦρο) en el momento inicial (τὸ πρῶτον). Sí dice Anaxágoras que la fuerza (βίη) y la velocidad (ταχυτής) producen separación (fr. 9), mientras que la doctrina según la cual la velocidad retendría los cuerpos celestes en el aire pertenece más bien a Empédocles (Aristoteles, *De caelo*, II, 13, 295 a 16ss.). Es posible, pues, que yerre Diógenes Laercio (II, 12) atribuyéndosela, como ha sugerido Jackson Hershbell, "Plutarch and Anaxagoras," *Classical Studies* 7 (1982) 145. Con todo, varios autores (cf. supra nota 44) han adjudicado tal doctrina también a Anaxágoras. Entre ellos, Cleve y Zafiropulo, seguidos recientemente por Graham, creen que hay dos fuerzas distintas, a saber, la de rotación y la gravedad. La velocidad como tal no es, empero, imprescindible para que los astros "no se caigan," pues Anaxágoras podría muy bien haber pensado que están de hecho cayendo, pero en espiral. En otras palabras, lo que llamamos "gravedad" es precisamente el efecto (centrípeto) de la *perichóresis*. Para sostener los astros suspendidos —durante cierto tiempo—, es posible que Anaxágoras confiase más bien en el tamaño de la espiral que recorren y en la buena resistencia al elemento gaseoso que ofrece su forma discoidal (Aristoteles, ibíd., 294 b 13ss.). Por otra parte, criticando a Guthrie, Sider (*The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 153) no ve en el alzamiento de masas pétreas desde la Tierra hacia el cielo ninguna excepción a la dinámica del vórtice, pues serían empujadas por el éter en ascensión debido a su condición porosa. Esta explicación resulta aun más rocambolesca. Supondría, entre otras cosas, que una masa de mayor tamaño que el Peloponeso (DK 59 A 72) habría ascendido de tal manera desde la superficie terrestre.

[82] ἐκ λίθου πῦρ (Simplicius, *In Phys.*, CAG 460, v. 14). Véase también esta noticia que Diels-Kranz no incluye en su colección: Ἀναξαγόρας: μετὰ γὰρ τὴν πρώτην φησὶ διάκρισιν τῶν στοιχείων τὸ πῦρ χωριζόμενον ἐπὶ τὴν ἰδίαν φύσιν ἀνασπάσαι καὶ διάπυρα ποιῆσαι καὶ τῆς γῆς μόριά τινα· ὅθεν καὶ τὸν ἥλιον ἔλεγεν εἶναι μύδρον (Achilles Tatius, *Isagoga excerpta*, 11). Todos los cuerpos celestes arrojan luz mientras contengan éter-fuego capaz de separarse de su masa. No hay diferencia sustancial entre el sol, los demás astros e incluso los aerolitos. Así, no es menester apelar a ningún "rozamiento" como hace Graham (*Science Before Socrates*, cit., pp. 132, 184) sino a las acostumbradas consecuencias de la *perichóresis*. Las palabras de Plutarco a las que se refiere Graham (λάμπειν μὲν ἀντερείσει καὶ περικλάσει τοῦ αἰθέρος: DK 59 A 12) pueden significar sencillamente el desprenderse y desgajarse del éter que acontece en la superficie de los cuerpos celestes.

[83] τὸν δὲ Ἀναξαγόραν εἰπεῖν ὡς ὅλος ὁ οὐρανὸς ἐκ λίθων συγκέοιτο· τῇι σφοδρᾶι δὲ περιδινήσει συνεστάναι καὶ ἀνεθέντα κατενεχθήσεσθαι (Diogenes Laertius, II, 12). Cf. Martin L. West, "Anaxagoras and the Meteorite of 467 B.C.," *Journal of the*

hemos procurado explicar, aunque los cuerpos celestes giran en torno a la tierra, en apariencia inofensivamente, realmente están siguiendo una trayectoria en forma de espiral. Se están aproximando a la tierra, aunque de momento discurran sostenidos por el gas circundante. Mientras aún giran hay lugar para que se complete la extracción del elemento etéreo y la aglutinación de lo sólido. Quizá llegue un momento en que se estrellen contra la tierra, si bien tal acontecimiento pueda andar aún lejano, debido a las inmensas dimensiones que ha adquirido a estas alturas el cosmos y que, por lo mismo, ha consentido la agregación de tamañas masas de ingredientes sólidos en las alturas.

La luna constituye un caso claro de material pesado que ya ha transcurrido un buen trecho de ese movimiento en espiral; por ello está tan próxima a la tierra, que adelanta al sol.[84] Se encuentra prácticamente liberada del fuego, de forma que apenas posee ya brillo de suyo (Aecio: DK 59 A 77) y por ello ha de recibirlo del sol (fr. 18).[85] Por otra parte, los meteoritos habrían de ser, pues, fragmentos más pequeños que acaso salgan despedidos hacia el centro del universo antes de haber tenido tiempo de desprenderse de todo el fuego que había en ellos y por eso todavía son incandescentes. Este fenómeno puede hacernos confiar en que los astros acaso no tengan por destino el precipitarse estrepitosamente contra la tierra, sino que el

---

British Astronomical Association 70 (1960) 368-69; Peter J. Bicknell, "Did Anaxagoras Observe a Sunspot in 467 B.C.?," *Isis* 59 (1968) 90; Sandra Citroni Marchetti, "Plinio il Vecchio, Anassagora e le pietre cadute dal sole," *Studi italiani di filologia classica* 5 (2007) 127-134. Sin embargo, según Costard, el meteorito de Egospótamos podría haber sido en realidad una roca desprendida de una colina: cf. George Costard, *The Use of Astronomy in History and Chronology Exemplied in an Inquiry into the Fall of the Stone into the Aegospotamos Said to Have Been Foretold by Anaxagoras* (London: L. Davis and C. Reymers, 1764) 2.

[84] Cf. Hipólito: DK 59 A 42, §7. El dato contrario, procedente de un testimonio atribuido a Eudemo (DK 59 A 75), ¿provendrá de una mala interpretación del fr. 12: τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη? La noticia de Hipólito parece más atendible porque concuerda con la explicación de los eclipses solares como una interposición de la luna entre el sol y la tierra: cf. Hipólito, ibíd., §9; Aecio (II, 29, 6-7): DK 59 A 77.

[85] Platón (*Crat.*, 409a) desacredita la originalidad de esta doctrina. En efecto, la tradición teofrastea la remonta a Tales (Aecio: DK 11 A 17b; DK 59 A 76s.) y desde luego es defendida ya por Parménides (DK 28 B 15). Puesto que la luna tiene también sus simas (κοῖλα, en Aecio: DK 59 A 77), podría suceder que el éter-fuego se introdujera en éstas, como ocurre en la tierra (Aristoteles, *Meteor.*, II, 7, 365 a 19-21), y la iluminase como una esponja es empapada de agua en virtud de su porosidad. Una interpretación semejante de la luna como astro en proceso de "solidificación" puede encontrarse en Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène*, cit., p. 319; Juan Martín, *Anaxágoras. Fragmentos* (Buenos Aires: Aguilar, 1982) 32. También son de interés al respecto las páginas de Denis O'Brien, "Derived Light and Eclipses in the Fifth Century," *The Journal of Hellenic Studies* 88 (1968) 125-127.

crecimiento de ésta podría producirse merced a un sucesivo goteo de material pesado en forma de meteoritos o incluso en medidas más pequeñas.

3. LOS *SPÉRMATA*

El término σπέρμα aparece tan sólo dos veces en los fragmentos de Anaxágoras (fr. 4a, 4b). Tampoco se puede decir que la doxografía antigua le haya concedido un gran protagonismo.[86] No obstante, la fortuna que ha alcanzado esta palabra en las modernas interpretaciones de este filósofo sólo es comparable a la que en el pasado gozaran las homeomerías. En este epígrafe no queremos entrar en una discusión detallada de las distintas interpretaciones, pero a fin de explicar íntegramente la mezcla de Anaxágoras, creemos necesario tomar posición al respecto.

Es notorio que ambos fragmentos donde se citan las semillas, aunque fueron agrupados por Simplicio (*In Phys.*, CAG 156), quizá por su semejanza léxica, parecen corresponder a dos momentos distintos del desarrollo histórico del cosmos.[87] El fragmento 4b comienza con las palabras: «Antes de haber sido apartadas, existiendo todas las cosas juntas…» Se refiere, pues, a la confusión inicial en la que se hallaban todas las cosas, conectadas de modo inextricable. Entre las cosas que aparecen en este pasaje, se cuentan distintas "cualidades" junto a «mucha tierra» y unas «semillas infinitas en cantidad.» Por el contrario, en el fragmento 4a, se habla del resultado de la acción del *noûs*, esto es, los efectos de la *perichóresis*, puesto que se explica la composición de «todo lo combinado.» En estas sustancias se pueden encontrar «muchas cosas de todas las condiciones (…) así como semillas de todas las cosas poseedoras también de aspectos, colores y

[86] Es significativo que Aristóteles se refiera a las semillas de pasada y sólo en *De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 29 y en *De caelo*, III, 3, 302 b 1.

[87] Cf. Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., pp. 204, 206. Esto no significa necesariamente dos pasajes distintos de la obra de Anaxágoras. En el fragmento duodécimo, donde disponemos de un texto bastante extenso para observar su estilo de redacción, se puede apreciar la circularidad de su argumentación: se comienza hablando de la inseparabilidad de las cosas (τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ…), se discurre después sobre el proceso de formación del universo, para concluir con el mismo tema de la inseparabilidad (παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ).

sabores de toda condición.»[88] En el anterior fragmento se incluía a las semillas entre los ingredientes de la mezcla originaria mientras que en éste se las cree inmiscuidas en sustancias ya formadas. No sólo se las enumera junto a los ingredientes sino que son asociadas a las demás cosas (πολλά), puesto que ambas tienen variopintas maneras de ser (παντοῖα). Por otro lado, mientras que en 4b las semillas son «poseedoras» de determinados ingredientes, en 4a eran enumeradas junto a ellos, como si consistieran en otros ingredientes más.

Apoyándonos en la información proporcionada por los fragmentos y en el significado del término σπέρμα, creemos que se debe ver en las semillas una expresión de la potencialidad material de las cosas en general, en virtud de la mezcla. En este sentido, más que hablar de una categoría nueva de seres, sutilmente diferenciada de otros presuntos géneros establecidos por Anaxágoras, habría que considerar el término σπέρμα como una nueva manera de referirse a las cosas, vagamente designadas como χρήματα.[89] Pensar que Anaxágoras usaba los términos en sentido técnico[90] no sólo sería anacrónico sino sobre todo supondría ignorar su filosofía, que toma las palabras humanas por inexactas convenciones (fr. 17). Sin embargo, si atendemos a la concepción de las cosas, en su doble situación de ingredientes o sustancias, apreciaremos que el término σπέρμα puede convenirles con cierta plausibilidad. Si las σπέρματα pueden ser contadas a la vez como poseedoras de χρήματα (fr. 4a) y como un tipo más de ellas (fr. 4b), esto quiere decir, según lo que sabemos ya de la doctrina de Anaxágoras, que no son sino χρήματα. En efecto, todas las cosas tienen en común poseer partes de todas las demás (fr. 11, 12), por lo cual, su identidad se ve afectada hasta el punto que «ninguna cosa es semejante a ninguna otra» (fr. 12). Pero esto es justamente lo que les sucede a las semillas, de las cuales sabemos que «no se parecen en absoluto entre ellas» (fr. 4b): éste es un aspecto de

---

[88] En esto coincide la interpretación del escoliasta de Gregorio Nacianceno: καὶ γὰρ ἐν τῆι αὐτῆι γονῆι καὶ τρίχας εἶναι καὶ ὄνυχας καὶ φλέβας καὶ ἀρτηρίας καὶ νεῦρα καὶ ὀστᾶ καὶ τυγχάνειν μὲν ἀφανῆ διὰ μικρομέρειαν (DK 59 B 10).

[89] Joseph Owens, *A History of Ancient Western Philosophy* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1959) 118s.: «The mention of "seeds" seems to be merely explicative of the way in which some things are contained in the original mixture and the present composites.»

[90] Ha considerado el término un tecnicismo Gregory Vlastos, "The Physical Theory of Anaxagoras," *The Philosophical Review* 59 (1950) 32, en lo que le siguieron Geoffrey Stephen Kirk, Raven, *The Presocratic Philosophers*, §509 (Cambridge: Cambridge UP, 1957) 377. Por el contrario: «No one reading Fragments 4a and 4b without theoretical preconceptions would very readily conclude that σπέρμα is a technical term» (Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, cit., p. 124).

su naturaleza que Anaxágoras considera suficientemente explicado (γὰρ) diciendo que «ninguna de las otras cosas se parece en nada a otra» (ibíd.).

Cuando Anaxágoras habla de σπέρμα, se está refiriendo, pues, a los ingredientes de la mezcla, pero añadiendo una nota, a saber, que éstos se encuentran presentes y siempre dispuestos a surgir, incluso partiendo de sustancias muy distintas de ellos. Cada cosa se encuentra *germinalmente* en cualquier otra, pero sólo desde el punto de vista *material*. Hablamos de una preexistencia sólo materialmente germinal porque los cuerpos "en estado germinal" no poseen la capacidad de brotar por sí solos mediante algún poder intrínseco. La idea de una potencia activa de las semillas es extraña a los fragmentos de que disponemos.[91] La verdadera causa de esta potencialidad seminal de los cuerpos es la sola mezcla y ésta constituye nada más que una causalidad material.

Hemos hablado lo suficiente sobre la mezcla como para sentirnos completamente libres de ver en los σπέρματα la más mínima comprensión atómica de la materia.[92] Aunque el término fuera después usado con ese sentido en la tradición atomista,[93] en Anaxágoras

[91] Las semillas han sido interpretadas como puntos de partida del crecimiento por Stokes, "On Anaxagoras," cit., pp. 13ss. Una posición semejante es defendida por Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, cit., pp. 296ss. Por su parte, restringió las semillas al origen de los vivientes, creyéndolas capaces de brotar por sí mismas, Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, cit., p. 124 en lo que le ha seguido Patricia Curd, "Anaxagoras and the Theory of Everything," in *The Oxford handbook of Presocratic philosophy*, cit., p. 238 (cf. infra nota 140). Antes hemos explicado hasta dónde creemos alcanza el unívoco poder de cada ingrediente: lo consideramos limitado a la manifestación de la identidad propia, cuando predomina, y la suspensión del poder manifestativo de lo que se encuentra en una dosis menor. Otra teoría de las semillas aun más atrevida, propone considerarlas formas aristotélicas *ante litteram*: cf. Sven-Tage Teodorsson, *Anaxagoras' Theory of Matter* (Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1982) 85ss.; id., "Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica y de las cosas sensoriales," *Cuadernos de filología clásica* 11 (2001) 31-47. Anteriormente fue propuesta una reconstrucción algo parecida a ésta, pero bastante más extravagante, que explicaba las semillas como elementos inmateriales del mundo, comparables a los números en la filosofía pitagórica: cf. Bohdan Wiśniewski, "Sur Anaxagore," *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 5 (1968) 157.

[92] Son acertadas las palabras de Christoph Rapp, *Vorsokratiker* (München: Beck, 2007) 182: «Diese Lesart [das korpuskulare Modell] ist nicht zwingend, denn „Samen" meint im Griechischen auch einfach das, woraus etwas anderes hervorgeht oder wächst, und dabei braucht es sich nicht um Partikel zu handeln.»

[93] La palabra πανσπερμία aparece ya en el atomismo antiguo: cf. DK 67 A 15, 28; 59 A 45. También Epicuro usa el término σπέρμα, probablemente en este sentido (Diogenes Laertius, X, 38, 89). Al respecto: cf. Maria Luisa Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989) 121-123.

no hace referencia a la cantidad discreta principalmente sino a las ínfimas cantidades continuas de los ingredientes latentes en un cuerpo, denotando a su vez la imperceptibilidad de su presencia.[94] En este sentido, habría que preguntarse si con σπέρματα se representa el Clazomenio únicamente o tan siquiera de modo primario unas semillas vegetales, siendo así que esa palabra designa igualmente el semen líquido de los animales (Liddel-Scott).

Posiblemente existe buena dosis de originalidad en el uso del término por parte de Anaxágoras, según decía Vlastos.[95] No obstante, hay que reconocer también que esta idea ya estaba presente en la filosofía presocrática y probablemente era aceptada entre los órficos, aunque no podamos determinar con precisión las influencias recíprocas entre escritores de mitos y filósofos. Aristóteles notifica que la plasticidad atribuida por Tales al agua es debida en parte a la observación de la naturaleza húmeda de las semillas (*Metaph.*, A, 3, 983 b 26). Un pensamiento semejante lo encontramos en el pitagórico Hipón (Hipólito: DK 38 A 3).[96] Tiene una importancia mayor que Plutarco se refiera a Anaximandro, quien ejerce una clara influencia sobre Anaxágoras, atribuyéndole la idea de un germen (γόνιμον) originador del universo (DK 12 A 10). En una noticia de Clemente sobre Heráclito[97] se nos cuenta que éste consideraría el fuego, transformado en la humedad del aire, como semilla (ὡς σπέρμα) del orden del mundo, de modo que recuerda a los avisos aristotélicos sobre Anaxágoras, relativos a la condición de πανσπερμία que, según éste, tendrían lo que el Estagirita denomina elementos (*De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 29).[98]

---

[94] Lucrecio vincula las simientes con la imperceptibilidad: «Verum semina multimodis inmixta *latere* / multarum rerum in rebus communia debent» (*De Rerum Natura*, I, 895s.; cf. ibíd., 877). La exposición de Sahrastani, quien podría depender de Porfirio, gira principalmente en torno a la idea de ocultamiento y aparición de los homeómeros: cf. Carmela Baffioni, "Una « storia della filosofia greca » nell'Islam del XII secolo: II. Anassagora ed Empedocle," *Elenchos* 3 (1982) 88-90. Tiene razón Bröcker en referirse al fr. 21a: «Der Same ist nicht das Kleine, sondern das ἄδηλον, das Verborgene» (Bröcker, "Die Lehre des Anaxagoras," cit., p. 180).

[95] «It [Anaxagoras' theory of matter] is based on a traditional concept of the "powers" and an original concept of the "seed"» (Vlastos, "The Physical Theory of Anaxagoras," cit., p. 47).

[96] Enseguida veremos la vinculación entre la humedad y la fecundidad en Anaxágoras.

[97] DK 22 B 31. También Aecio: αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως (DK 22 A 8).

[98] A propósito del término πανσπερμία, se ha sugerido que quizá haya sido tomado del ritual de mezclar semillas en las ofrendas utilizadas en determinados cultos de la fertilidad: cf. Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée Grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie Platonicienne* (Paris: PUF, 1949) 327. Sobre estos ritos: cf. Geoffrey S. Kirk, *The Nature of Greek Myths* (Lon-

Como ha señalado Guthrie,[99] también los pitagóricos pudieron haber hecho algún uso del término para sus teorías cosmológicas. En efecto, Aristóteles refiere algunas veces cierta enseñanza pitagórica según la cual el mundo se habría engendrado a partir de una semilla.[100] Por lo demás, esta doctrina no deja de evocar el conocido mito del huevo cósmico difundido entre los órficos, el cual está evidentemente relacionado con la fecundidad del germen. Sobre todo es digno de nota que en las *Rapsodias* aparece Fanes al salir del huevo trayendo del cielo a la tierra la semilla (σπέρμα) de los dioses.[101] De modo elocuente, también la teogonía de Ferécides ya decía que «Crónos hizo a partir de su propio germen (γόνου) fuego, viento y agua.»[102]

Hablando en general, conviene tener presente que buena parte de la mitología griega constituye el nicho de una cosmología expresada en términos de teogonía.[103] En último término, Anaxágoras parte

---

don: Penguin, 1974) 230ss.; Maria Serena Funghi, "Il mito escatologico del *Fedone* e la forza vitale dell'*aiora*," *La parola del passato* 190 (1980) 198.

[99] Cf. *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, cit., p. 296.

[100] Cf. *Metaph.*, N, 3, 1091 a 16; 5, 1092 a 32. El paralelismo entre Λ, 7, 1073 a 2 (donde se reúne a Espeusipo con los pitagóricos) y N, 5, 1092 a 4, hace posible pensar que esta doctrina del origen del mundo en una simiente, ya adjudicada a Anaximandro (DK 12 A 10), haya tenido gran importancia en el círculo de los académicos, bajo la influencia ya de Anaxágoras y los atomistas (cf. cap. 6.1.3). Esto quizá lo confirme el testimonio de Teón, quien identifica la semilla con el punto (la misma enseñanza que aparece en N, 5, 1092 a 32) a partir del cual se generan las líneas y las superficies: cf. *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. Eduardus Hiller (Lipsiae: Teubner, 1878) 97, vv. 17-20.

[101] δαίμονα σεμνόν, / Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν κλυτόν, ὅν τε Φάνητα / πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον (Bernabé 140, Kern 85). Sorprendentemente, sin referencia alguna a la mezcla y a las semillas de Anaxágoras, este texto es comentado por la autorizada pluma de Guthrie de la siguiente manera: «At one time Phanes, at another time Zeus contained *the seeds of all being* within his own body, and from this state of *mixture* in the One has emerged the whole of our manifold world, and all nature animate and inanimate. This central thought, *that everything existed at first together in a confused mass, and that the process of creation was one of separation and division* (…) has been repeated (…) in many religions and religious philosophies» (*Orpheus and Greek Religion*, cit., p. 75; los subrayados son míos). En efecto, el poder germinal de Fanes pasa al cuerpo de Zeus cuando éste devora a aquél: cf. Bernabé 241, Kern 167.

[102] τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ (Damascio: DK 7 A 8).

[103] Lanza y Vlastos han recalcado con razón la influencia de los escritos médicos sobre Anaxágoras y de la biología en general como marco en que deben encuadrarse sus ideas de mezcla y semillas. Al respecto, también: cf. Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford: Clarendon, 1948) 157; Paul Kucharski, "Anaxagore et les idées biologiques de son siècle," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 154 (1964) 137-166; James Longrigg, "Philosophy and Medicine. Some Early Interactions," in *Philosophy Before Socrates*, ed. Terence Irwin (New

de una representación de la generación del mundo basada en el apareamiento entre Cielo y Tierra (*Theogonia*, 176ss.), siguiendo el modelo expuesto por Hesíodo al introducir entre ambos el Caos. La apertura producida por la *perichóresis*, que da lugar al universo, corresponde en Anaxágoras al huevo órfico y al Caos de Hesíodo, dentro de los cuales se producen los movimientos necesarios para que llegue a formarse el mundo que conocemos. En el perímetro delimitado por la *perichóresis* se deslindan por vez primera el éter y el aire (fr. 2), equivalentes físicos del Día y la Noche que había mencionado ya Hesíodo (*Theogonia*, 123s.) y que después retomó Parménides (DK 28 B 9). No en vano, como veremos, Éter y Aire son mencionados por Anaxágoras como divinidades, recalcando su carga mítica.[104] El sistema de pensamiento bipolar de Hesíodo, apoyado últimamente por la diferencia entre los sexos, halla en Anaxágoras su paralelo en la oposición mutua de ambos gases, pues en ellos se recoge la dualidad del cosmos, hecho a base de opuestos (fr. 15). Parménides, quien sin duda quiso integrar también ese dualismo, quizá sea el precursor próximo de las semillas de Anaxágoras pues, refiriéndose el Eléata a la luz y a la noche que todo ocupan, vincula la identidad de las cosas con ciertos poderes (δυνάμεις: DK 28 B 9), los cuales fueron relacionados por Diels con las *virtutes* que poseerían las *Veneris germina* que refiere Celio Aureliano.[105] Quizá Parménides había pensado ya que en la luz y la noche se hallaban germinalmente todas las cosas y pudo haber enunciado esto en términos mitológicos. En fin, Hesíodo hace referencia explícita al líquido seminal de Urano el cual, al derramarse tras la mutilación de los genitales del dios, provocó el nacimiento de Afrodita (*Theogonia*, 190). Ésta es por cierto la diosa que introduce Parménides como principio eficiente (DK 28 B 12, 13, 18).

York: Garland, 1995) 158-142. Recientemente, Macé ha señalado en particular el crecimiento vegetal como modelo principal del pensamiento de Anaxágoras: cf. Arnaud Macé, "Une science athénienne de la nature. La promesse et le testament d'Anaxagore," *Méthexis* 24 (2011) 21-43. Nosotros querríamos añadir que la aplicación hecha por Anaxágoras de la biología a la cosmología encuentra una motivación en el pensamiento mitológico.

[104] Son referidos en el fragmento primero, al igual que Intelecto en fr. 11 y 12, sin artículo. Sobre esto: cf. cap. 3.1. No sería difícil considerar que la mítica feracidad de Urano se prolongara en estos gases, portadores de la semilla del dios; esto es, Éter y Aire transportarían los materiales que generarán los seres (σπέρματα) desde la bóveda celeste (ἀπὸ τοῦ πολοῦ τοῦ περιέχοντος: fr. 2) hasta el suelo.

[105] Así se expresa tal autor: «Vult enim seminum praeter materias esse virtutes» (DK 28 B 18). Dijimos ya que Vlastos ("The Physical Theory of Anaxagoras," cit., pp. 41ss.) considera que Anaxágoras parte del concepto de δυνάμεις para configurar su noción de σπέρματα.

Es probable, pues, que los σπέρματα se sitúen en el trasfondo del mito. Anaxágoras se apoya en su concepción de la reproducción animal para la cosmogonía y para ello desarrolla dos aspectos de la mitología, a saber, el surgimiento de la espacialidad en virtud del distanciamiento de cielo y tierra (Caos) así como el origen celeste de los seres terrestres gracias a la semilla de Urano. En este sentido, el modelo cósmico responde perfectamente a la concepción de la generación animal de quien probablemente pensaba que «del macho procede el semen y la hembra proporciona el lugar.»[106] El mito se revela como una útil fuente de hipótesis para la investigación cosmológica. Por esta razón, en los versos que hemos citado en el epígrafe anterior (DK 59 A 62), Eurípides no encontraba ninguna dificultad para seguir utilizando esa manera vetusta de describir la realidad, toda vez que su significación profunda había sido aclarada racionalmente por la filosofía. Veamos otros versos de este mismo poeta, donde canta esta generación en un fragmento que Aecio cita, creyendo poner con él en evidencia su condición de discípulo de Anaxágoras:

> Suprema Gea y Éter de Zeus:
> éste es progenitor de los hombres y de los dioses,
> aquélla, recibiendo las húmedas gotas de lluvia,[107]
> pare a los mortales,
> pare las plantas y las especies animales;
> por lo cual, no sin justicia
> es llamada madre[108] de todos.

---

[106] φασὶ γὰρ οἱ μὲν ἐν τοῖς σπέρμασιν εἶναι ταύτην τὴν ἐναντίωσιν εὐθύς, οἷον Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων· γίγνεσθαί τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον, καὶ εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν ἐκ τῶν δεξιῶν τὸ δὲθῆλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν… (Aristoteles, *De gen. an.*, IV, 1, 763 b 30-34). Para un comentario de este texto: cf. Hubert Erhard, "Anaxagoras als Biologe," *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 35 (1942) 127ss.; David D. Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature* (New York: Cambridge UP, 2012) 24s. Se trata de una concepción general de la época, pues dice Esquilo: οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένη τέκνου / τοκεύς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου· / τίκτει δ' ὁ θρῴσκων, ἡ δ' ἅπερ ξένῳ ξένη / ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάψῃ θεός. / τεκμήριον δὲ τοῦδέ σοι δείξω λόγου· / πατὴρ μὲν ἂν γείναιτ' ἄνευ μητρός· πέλας / μάρτυς πάρεστι παῖς Ὀλυμπίου Διός (*Eumenides*, 658-663).

[107] Otro lugar en que Eurípides considera la lluvia como el germen de Urano: ἐρᾷ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανὸς πληρούμενος / ὄμβρου πεσεῖν εἰς γαῖαν Ἀφροδίτης ὕπο· / ὅταν δὲ συμμιχθῆτον ἐς ταὐτὸν δύο, / φύουσιν ἡμῖν πάντα καὶ τρέφουσ' ἅμα, / δι' ὧν βρότειον ζῇ τε καὶ θάλλει γένος (ed. Nauck, fr. 898).

[108] Eurípides (ed. Nauck, fr. 944) llama de nuevo "madre" a la tierra, diciendo que flota sobre el éter, en unos versos que, con razón, el autor de los *Theologumena arithmeticae* ha relacionado con Anaxágoras (DK 59 A 20b). También: «… quamvis Anaxagoras dixit quod earum [plantarum] frigus est ab aere. Et ideo dixit Lecineon quod terra est mater plantarum et sol pater» (Ps. Aristoteles, *De plantis*, I, 2, 817 a 26-

Retornan de nuevo
a Gea los que brotan de Gea,
pero los que surgen del germen (γονῆς) etéreo
van otra vez a la cúpula celeste.
No existe la muerte para los que han sido engendrados,
sino que, al ser separados (διακρινόμενον) los unos de los otros,
muestran otra forma.[109]

---

28). Según los editores de esta última obra, Nicolaus Damascenus, *De Plantis. Five Translations*, ed. H.J. Drossaart Lulofs and E.L.J. Poortman (Amsterdam: North-Holland, 1989) 563, el texto griego constituye una traducción a partir del latino: καὶ Ἀναχαγόρας ὅτι ἡ ὑγρότης τούτων ἐστὶν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ διὰ τοῦτο ἔφη πρὸς Λεχίνεον ὅτι ἡ γῆ μήτηρ μέν ἐστι τῶν φυτῶν, ὁ δὲ ἥλιος πατήρ. He aquí su traducción de la versión árabe, que dichos autores toman como fuente principal: «Anaxagoras, however, maintains that their seeds are *carried down* from the air – and therefore a man called Alcmaeon says that the earth is the mother of plants and the sun their father.» Kirk consideró convincente pensar en Alcmeón, médico y presocrático, probablemente pitagórico: cf. Geoffrey S. Kirk, "A Passage in *De Plantis*," *The Classical Review* 6 (1956) 6. No obstante, según Jean-Paul Dumont, *Les Présocratiques* (Paris: Gallimard, 1988) 1436, nota 1 [a la p. 670], *Lechineon* (o bien Alcmeón) sería el personaje de Eurípides que pronuncia las palabras recogidas en el fragmento del *Crisipo* que recogemos en el cuerpo. Otra alternativa la dio Ernst H.F. Meyer, *Geschichte der Botanik*, vol. 1 (Königsberg: Gebrüder Borntträger, 1854) 60 proporcionando la siguiente traducción: «… darum sage man überhaupt…» Según él, «das arabische lechineon dem griechischen ἐν τῷ ὥλῳ entspricht» (ibíd., nota 3; ahí cita la interpretación de san Alberto, que piensa en Licofrón, mientras Jourdain se refiere a Leucipo).

[109] Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ, / ὃ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ, / ἣ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας / παραδεξαμένη τίκτει θνητούς, / τίκτει βοτάνην φῦλά τε θηρῶν· / ὅθεν οὐκ ἀδίκως / μήτηρ πάντων νενόμισται. / χωρεῖ δ' ὀπίσω / τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν, / τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς / εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον· / θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων, / διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου / μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν (*Chrysippos*, ed. Nauck, fr. 839 = DK 59 A 112). Existe una paráfrasis de los versos de Eurípides en Vitrubio, que relaciona de nuevo al poeta con el filósofo: «Euripides, auditor Anaxagorae, quem philosophum Athenienses scaenicum appellaverunt, aera et terram, eamque e caelestium imbrium conceptionibus inseminatam fetus gentium et omnium animalium in mundo procreavisse, et quae ex ea essent prognata, cum dissolverentur temporum necessitate coacta, in eandem redire, quaeque de aere nascerentur, item in caeli regiones reverti neque interitiones recipere et dissolutione mutata in eam recidere, in qua ante fuerant, proprietatem» (*De Architectura*, VIII, pr.). También, en Lucrecio: «Denique caelesti sumus omnes semine oriundi; / omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis / umoris guttas mater cum terra recepit, / feta parit nitidas fruges arbustaque laeta / et genus humanum, parit omnia saecla ferarum, / pabula cum praebet, quibus omnes corpora pascunt / et dulcem ducunt vitam prolemque propagant; / qua propter merito maternum nomen adepta est. / cedit item retro, de terra quod fuit ante, / in terras, et quod missumst ex aetheris oris, / id rursum caeli rellatum templa receptant» (*De Rerum Natura*, II, 991-1001). Tiziana Lombardi, "Influenze e defluenze dell'Atene periclea: Anassagora ed Euripide," in *Forme del sapere nei Presocratici*, ed. Antonio Capizzi e Giovanni Casertano (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987) 239-242. Como explica Lombardi, hay diversos motivos para admitir el texto de Eurípides como una noticia

Si antes Eurípides se había referido sólo al coito entre Urano y Gea, ahora contamos con una expresión clara del humor seminal representado por la lluvia. Mediante ésta le llegan a la tierra sus frutos, traídos desde el cielo. Anaxágoras diría que el material que se va tomando de la "multitud circundante" (fr. 2, 14) desciende paulatinamente hasta las regiones centrales de la *perichóresis*, en cantidades mínimas que no permiten su manifestación, muchas veces oculto en las precipitaciones. Hemos de recordar que Aristóteles atribuye a Anaxágoras sólo una vez el término σπέρματα como tal, justamente para explicar la imperceptible presencia de los ingredientes en el aire y el éter, a los que considera el origen de todas las cosas.[110] En el texto citado, Eurípides no duda en considerar el elemento gaseoso como portador del germen divino (αἰθερίου γονῆς).[111]

---

sobre Anaxágoras, aunque la interpretación escatológica final parezca notoriamente órfica (cf. v. gr. Píndaro en: Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium*, 120D; Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática*, cit., pp. 75s.). Asimismo, en Platón encontramos el término semilla (σπείρας: *Tim.*, 41c; τὸ θεῖον σπέρμα: *Tim.*, 73c) restringido al origen del alma inmortal (cf. también Ovidius, *Metamorphoses*, I, 76-81). No obstante, recuérdese la célebre anécdota de Anaxágoras como hijo del cielo: ἔφη, "ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος," δείξας τὸν οὐρανόν (Diogenes Laertius, II, 7) y las noticias sobre el origen y la inmortalidad del alma (DK 59 A 93). También es obligado decir que uno de los pasos platónicos arriba citados (*Tim.*, 73c-d) hace pensar en Anaxágoras en virtud de otro expediente, puesto que, según Platón, el germen divino es depositado en el encéfalo, el centro sensitivo del hombre según el de Clazomene: cf. DK 59 A 92 (§27), 108; Diego Lanza, "L'ἐγκέφαλος e la dottrina anassagorea della conoscenza," *Maia* 16 (1964) 71-78. Téngase en cuenta la antigua doctrina según la cual el semen es producido en dicho órgano: cf. Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, cit., pp. 21s.

[110] Ἀναξαγόρας (…) τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μίγματα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων τῶν ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένον. Διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντ' ἐκ τούτων· τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸν αἰθέρα προσαγορεύει ταὐτό (*De caelo*, III, 3, 302 a 31 – b 5). La semejanza que guardan con la condición invisible (ἀόρατα) de las semillas según esta descripción de Aristóteles, lleva a relacionar con ellas los objetos flotantes a que Hipólito se refiere aquí: εἶναι δ' ὑποκάτω τῶν ἄστρων ἡλίωι καὶ σελήνηι σώματά τινα συμπεριφερόμενα ἡμῖν ἀόρατα (DK 59 A 42, §6). Estos objetos podrían ser también de un tamaño considerable e interponerse entre la tierra y la luna en los eclipses de ésta, como piensa, entre otros, Thoren; pero esto no entraría en contradicción con su condición de material procedente de lo alto a partir del cual se van acrecentando la tierra y los seres que la pueblan: cf. Victor E. Thoren, "Anaxagoras, Eudoxus, and the Regression of the Lunar Nodes," *Journal for the History of Astronomy* 2 (1971) 24s.

[111] El poema citado por el Papiro Derveni —con gran probabilidad, cronológicamente anterior a la obra de Anaxágoras— juzga que *el éter* es eyaculado por el órgano viril de Urano: αἰδοῖογ κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος (col. 13) y de este órgano nacen los dioses y todas las cosas: πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῶι δ' ἄρα πάντες /

En los versos de arriba, Eurípides convertía las precipitaciones en expresión de la feracidad celeste, recordándonos de nuevo a la mencionada noticia de Teofrasto que hace referencia a las semillas, las cuales, siendo poseídas por el aire, «el agua lleva consigo hacia abajo.»[112] Además ténganse en cuenta aquellos testimonios que exponen el nacimiento de los animales «de lo húmedo»[113] o bien, gracias a «las semillas que caen del cielo a la tierra.»[114] En todo caso, los fragmentos muestran la lluvia como el origen no sólo de los vivientes sino de la tierra misma: «… de las nubes es apartada el agua, del agua la tierra» (fr. 16).

La fecundidad de la lluvia es un tema de gran antigüedad en la cultura griega. Está relacionado con la feraz versatilidad del agua en Tales y del aire en Anaxímenes, pero podemos encontrar un primer

---

ἀθάνατοι προσέφυμ μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι / καὶ ποταμοὶ καὶ κρῆναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα, / ἅσσα τότ' ἦγ γεγαῶτ', αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο (col. 16).

[112] Ἀ. μὲν τὸν ἀέρα πάντων φάσκων ἔχειν σπέρματα καὶ ταῦτα συγκαταφερόμενα τῶι ὕδατι γεννᾶν τὰ φυτά (DK 59 A 117). Escuchemos a William K.C. Guthrie, *In the Beginning* (London: Methuen, 1957) 56: «But we have seen that in the myths it was by raining on her that the sky actually wedded and impregnated the earth. The rain was the seed. So it is in his own way for Anaxagoras. His genius had conceived of *aer*—air or cloud or mist—not as being a separate element, but as containing in suspension all the substances which went to make up plants and animals, as well as others. What more natural than that, when cloud condenses into water and falls as rain, this rain should wash down with it the tiny compound nuclei, or seeds, which will develop into the earliest forms of life on earth?»

[113] ζῶια δὲ τὴν μὲν ἀρχὴν ἐν ὑγρῶι γενέσθαι (Hipólito: DK 59 A 42, §12); Ζῷα γίνεσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους (Diogenes Laertius, II, 9).

[114] «Anaxagoras autem, qui et atheus cognominatus est, dogmatizavit facta animalia decidentibus e caelo in terram seminibus» (Ireneo: DK 59 A 113). Probablemente, como dice Lanza (Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 182s.), la noticia depende del paso de Teofrasto al que nos referimos. Es asimismo interesante este otro testimonio que se remite a él: «Primum semen, quod est principium genendi, id duplex, unum quod latet nostrum sensum, alterum quod apertum. Latet, si sunt semina in aere, ut ait physicos Anaxagoras, et si aqua, quae influit in agrum, inferre solet, ut scribit Theophrastus» (M. Terentius Varro, *Res Rusticae*, I, 40, 1-5). Algún autor ha visto también cierta vinculación de Anaxágoras con los viejos mitos a la hora de explicar el origen de la vida, como, Constantine J. Vamvacas, *The Founders of Western Thought – the Presocratics. A Diachronic Parallelism between Presocratic Thought and Philosophy and the Natural Sciences* (Boston: Springer, 2009) 202: «This theory of Anaxagoras, in accordance with which animals were first created on Earth by seeds originating in moist air, perhaps constitutes a distant echo of the popular archetypal conception that rain falling from the *sky* fertilized the *Earth*, thus creating life.» José Luis Villacañas Berlanga, *Los caminos de la Reflexión: del saber del orden a la nostalgia del bien* (Murcia: Publicaciones Universidad de Murcia, 1991) 181: «Es portentoso cómo Anaxágoras, cercano todavía al mito, se representa la generación de los seres vivos en la tierra al modo de un ayuntamiento carnal.» Cf. Beckel, "Anaxagorae Doctrina de Rebus Animatis," cit., p. 8.

desarrollo de esta idea ya en Homero, para quien la fecundidad de Zeus, dios meteorológico, se despliega en las precipitaciones.[115] Asimismo, responde perfectamente al pensamiento de Hesíodo que los productos procedentes del Cielo fecunden la Tierra, de manera que le resulta bien fácil comparar el rocío con el semen del primero que provoca ulteriores generaciones: «Al amanecer, sobre la tierra, desde el cielo estrellado, una bruma cargada de *semillas* desciende hasta los campos de los bienaventurados.»[116] Lo que se adivina en Hesíodo lo encontramos desarrollado temáticamente con anterioridad por Esquilo, en unos versos que Eurípides imitaba arriba.[117] La ventaja del pasaje de Esquilo es revelarnos un estado más originario de esta doctrina, libre de las notas escatológicas del paso de Eurípides:

> Ansía el sacro Urano penetrar la Tierra,
> se apodera de Gea el apetito de consumar el desposorio
> y la lluvia, cayendo desde Urano —tendido en el lecho nupcial—,
> fecunda a Gea, quien da a luz, para los mortales,
> los pastos del ganado y el grano de Deméter,
> mientras que los árboles, gracias a este húmedo desposorio,
> adquieren su madurez. De todo esto soy yo responsable.[118]

---

[115] Considérense por ejemplo los amores de Zeus y Hera, cubiertos ambos por una nube áurea tejida por el dios y unidos sobre la tierra que hace brotar sus frutos, mientras destila el rocío: Ἦ ῥα καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἠν παράκοιτιν· / τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην, / λωτόν θ' ἑρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον / πυκνὸν καὶ μαλακόν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὑψόσ' ἔεργε. / τῷ ἔνι λεξάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλην ἔσσαντο / καλὴν χρυσείην· στιλπναὶ δ' ἀπέπιπτον ἔερσαι (*Ilias*, XIV, 346-351). Trocar Zeus por el Cielo así como Hera por la Tierra (e incluso Deméter) resulta casi automático aunque, como es sabido, para Homero el origen de la cosmogonía se sitúa más bien en las aguas de Océano: Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (ibíd., XIV, 246). El abrazo de Zeus y Hera apenas referido guarda también cierta semejanza con el mito de Dánae, fecundada por el germen de Zeus que cae del cielo como lluvia dorada (Ζηνὸς ταμιεύεσκε γονὰς χρυσορύτους: Sophocles, *Antigone*, 944; cf. Pindarus, *Pythia*, XII, 17). En general, para Homero, es Zeus en persona quien *llueve*: ὗε δ' ἄρα Ζεὺς (*Ilias*, XII, 25). Además, cree al viento capaz de procrear con los animales: τάων καὶ Βορέης ἠράσσατο βοσκομενάων, / ἵππῳ δ' εἰσάμενος παρελέξατο κυανοχαίτη· / αἳ δ' ὑποκυσάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πώλους (ibíd., XX, 223-225).

[116] ἠῷος δ' ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος / ἀὴρ πυροφόροις τέταται μακάρων ἐπὶ ἔργοις (*Opera et dies*, 548s.; traducción de A. Pérez Jiménez). πυροφόρος suele relacionarse en este paso con πυρός (y no con πυρ), un término que puede significar tanto el trigo como sus granos.

[117] Sobre el pasaje que citamos a continuación ha dicho Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, cit., p. 44: «No surviving ancient source associates this passage with the thought of Anaxagoras, but it seems likely that Aeschylus knew of Anaxagoras's teachings by the time he wrote this play.»

[118] ἐρᾶι μὲν ἀγνὸς Οὐρανὸς τρῶσαι Χθόνα, / ἔρως δὲ Γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν, / ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάεντος Οὐρανοῦ πεσὼν / ἔκυσε Γαῖαν, ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς / μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον, / δενδρῶ{ν}τις ὥρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάμου / τέλειός ἐστι· τῶν δ' ἐγὼ [¿Eros?] παραίτιος (ed. Mette, Tetralog. 15, C, fr. 125, 20-

Obsérvese el parecido entre este parto de la Tierra con las palabras de Anaxágoras: «Es necesario pensar que hay muchas cosas de todas las condiciones en todo lo combinado, así como semillas de todas las cosas (…) y *engendra la tierra* para ellos [los hombres] muchas cosas y de toda clase» (fr. 4a). Desde antiguo se pone el origen de los vivientes en el seno de la tierra, probablemente debido a la comparación entre la *siembra* agrícola y la procreación animal.[119] Esto tiene su eco entre los presocráticos; piénsese en Jenófanes diciendo que «de Tierra sale todo y todo termina en Tierra»[120] y «todos hemos nacido de Tierra y agua»;[121] Empédocles, por su parte, pone a los primeros vivientes brotando de ella (DK 31 B 62).[122]

En el mismo fragmento de Anaxágoras que citábamos, también los seres humanos «están compuestos» (fr. 4a), están formados por los ingredientes de la mezcla. Igualmente, la idea de la vida animal brotando originariamente de la tierra cobra especial importancia al hablar del origen del hombre. Ya en Homero (*Ilias*, VII, 99) es posible hallar una alusión referente al argumento que será tratado por una narración ulterior de Hesíodo sobre la formación de Pandora (la

---

26; ed. Radt, fr. 44). El texto es citado por Kirk, Raven, Schofield, *The Presocratic Philosophers*, §32, cit., p. 39, nota 2, añadiendo: «This idea of the rain actually fertilizing the earth may be of great antiquity.» Según estos autores, «earth, with its appendage Tartaros, appears directly the gap [Chaos] is made; so does Eros, which in its most concrete form as rain/semen exists between sky and earth according to poetical references» (ibíd., p. 38). Es probable que sea una idea de origen oriental, como afirma Charles Penglase, *Greeks Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hyms and Hesiod* (London: Routledge, 1994) 205: «The birth of mankind [sobre la estirpe humana hablaremos a continuación] from the meeting of Heaven and Earth, or from the Earth fertilized by the rain of Heaven, is one version of the agricultural method of creation in Mesopotamia.» El paralelismo con la literatura védica podría apuntar a un origen indoeuropeo: cf. Martin L. West, *Indo-European Poetry and Myth* (New York: Oxford UP, 2007) 181. Incluso en la Sagrada Escritura, libre del mito del apareamiento, encontramos la referencia a la lluvia como portadora de las semillas vegetales: ὡς γὰρ ἐὰν καταβῇ ὑετὸς ἢ χιὼν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ οὐ μὴ ἀποστραφῇ, ἕως ἂν μεθύσῃ τὴν γῆν, καὶ ἐκτέκῃ καὶ ἐκβλαστήσῃ καὶ δῷ σπέρμα τῷ σπείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν… (Is. 50, 10, citado según LXX). Sobre el lugar de la lluvia en el desposorio entre la tierra y el cielo: cf. Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos*, cit., nota 342.

[119] Cf. Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1 (München: Beck, 1955) 120s. Según Nilsson, extraer de esta fecundidad de la tierra el modelo del matrimonio de Gea con Urano supone una reflexión ulterior y no se deriva únicamente de la religión popular: cf. ibíd., pp. 459-461. Viendo los textos de que disponemos, hace pensar en un desarrollo que alcanzó su punto álgido justamente en el siglo quinto antes de Jesucristo.

[120] ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾶι (DK 21 B 27, Graham 46).

[121] πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα (DK 21 B 33, Graham 51).

[122] Cf. Willem J. Verdenius, "Notes on the Presocratics," *Mnemosyne* 13 (1947) 288.

mujer) por parte de Zeus a partir de la tierra (*Opera et dies*, 70).[123] Este relato tiene un paralelo en otra tradición mítica según la cual sería Prometeo quien habría creado al hombre, según testimonia Platón al explicar que fue moldeado por el titán a base de fuego y tierra (*Protag.*, 320c).[124] Igualmente, Píndaro afirma que los dioses y los hombres pertenecen a una sola estirpe y comparten la misma madre (*Nemea*, VI, 1s.), que ha de suponerse sea la tierra. En un panorama semejante se sitúa el mito nacional según el cual los tebanos se creían nacidos del suelo, procedentes de los dientes de dragón *sembrados* en él por Cadmo.[125] De esta manera, Esquilo puede considerarlos nacidos de la tierra (*Septem contra Thebas*, 16). Posteriormente, aunque quizá apoyándose en tradiciones bastante antiguas, algunas entre las tablillas áureas de los órficos hacen al creyente declararse hijo de Urano y Gea (Bernabé 476, 478-483, Kern 32a-b), mientras que en otro escrito tardío vinculado a esta misma corriente religiosa, las *Argonáuticas*, se hace referencia al fecundo germen que gotea desde el Cielo.[126] Un

[123] «About the origin of life, we are told first of all that in general terms he [Anaxagoras] adhered to what might be called the 'Pandora' theory (…). Anaxagoras subscribed to the view that 'animals were born from wet, hot, and earthy substance, and later on from each other'» (Guthrie, *In the Beginning*, cit., p. 55).

[124] Más bien, debió de haberse dicho originalmente, de tierra y agua, formando barro, como debe de ser más probable, según aparece en la mayor parte de la literatura, v. gr.: Προμηθεὺς δὲ ἐξ ὕδατος καὶ γῆς ἀνθρώπους πλάσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ πῦρ, λάθρᾳ Διὸς ἐν νάρθηκι κρύψας (Pseudo-Appollodorus, *Bibliotheca*, I, 45). Ahora bien, que Platón diga que el hombre fue formado de fuego y tierra, hace una alusión clara al origen celeste del hombre, puesto que Prometeo trae el fuego desde las alturas. Por otra parte, el mito halla un paralelo en Empédocles, según el cual es Afrodita quien toma la *tierra* y la mezcla con el agua de la *lluvia* (DK 31 B 73) para hacer barro, moldea los vivientes y luego los hornea con el fuego: cf. DK 31 B 62, 71, 98 y Anexo II, T1.

[125] Cf. Pseudo-Apollodorus, *Bibliotheca*, III, 23. El mitógrafo usa el verbo σπείρω del que surge la antigua apelación Σπαρτούς: cf. Euripides, *Hercules*, 4-7; *Bacchae*, 1274; *Supplices*, 578ss. También el mítico fundador de Atenas, Erictoneo o Erecteo, suele ser tenido por hijo de Gea: cf. Homerus, *Ilias*, II, 548; Pausanias, *Graeciae descriptio*, I, 2, 6.

[126] Βριμοῦς τ' εὐδυνάτοιο γονὰς, ἠδ' ἔργ' ἀΐδηλα / Γηγενέων, οἳ λυγρὸν ἀπ' οὐρανοῦ ἐστάξαντο / σπέρμα γονῆς, τὸ πρόσθεν ὅθεν γένος ἐξεγένοντο / θνητῶν, οἳ κατὰ γαῖαν ἀπείριτον ἀιὲν ἔασι (*Argonautica*, 17-20). También: Ῥείη τοι νοερῶν μακάρων πηνή τε ῥοή τε· / πάντων γὰρ πρώτη δυνάμεις κόλποισιν ἀφράστοις / δεωξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσαν (Kern 132; cf. Bernabé 197, Kern 84, 133). Sobre este tema en el orfismo: cf. Alberto Bernabé, *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Fr. 145 (Madrid: Akal, 2003) 129; id. and Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets* (Leiden: Brill, 2008) 40ss.; Radcliffe G. Edmonds III, "The Children of Earth and Starry Heaven: The Meaning and Function of the Formula in The Orphic Gold Tablets," in *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*, ed. Alberto Bernabé, Francesc Casadesús y Marco Antonio Santamaría (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de

motivo que convendría relacionar con el mencionado andrógino Fanes-Zeus, portador de la semilla divina, quien suele relacionarse con el éter.

Por otra parte, en el relato hesiódico de las edades, se cuenta que cada una de las estirpes humanas fueron sepultadas por la tierra.[127] Este dato es interesante, puesto que Platón parece estar retomando tal mito en su leyenda sobre la edad dorada,[128] al final de la cual todas las especies animales, que han salido de la tierra, tornan a la tierra como «semillas» (σπέρματα).[129] ¿Qué sentido tendría que los cadáveres fueran designados como semillas? Puesto que Platón afirma

---

Cervantes, 2010) 98-121. En cuanto resuena en sus palabras la tradición órfica, también resulta pertinente lo que dice Cicerón, aun teniendo en cuenta que el concepto de semilla es asumido primero por los atomistas, luego por Epicuro y finalmente por la filosofía estoica: «Omnium autem rerum quae natura administrantur seminator et sator et parens ut ita dicam atque educator et altor est mundus omniaque sicut membra et partes suas nutricatur et continet» (*De natura deorum*, II, 86; sobre la noción de σπέρμα en el estoicismo antiguo: cf. Arnim I, 113, 512; II, 580, 619). Otro escritor latino anterior a Cicerón, Valerio Sorano, desarrolla la temática de la bisexualidad de Zeus, por la cual engendra de su cuerpo todas las cosas. Esta androginia aparece también en un himno órfico (Bernabé 31, Kern 21a) anterior a Anaxágoras (*Papiro Derveni*, col. 17-19) que Karl Deichgräber, "Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker," *Philologus* 88 (1933) 359 relacionó con el Clazomenio. Pues bien, de modo similar se expresan los versos de Valerio Sorano («Progenitor genetrixque deum, deus unus et omnes»), conservados gracias a san Agustín, el cual nos transmite también la interpretación que de ellos hace Varrón: «Exponuntur autem in eodem libro ita: cum marem existimarent qui semen emitteret, feminam quae acciperet, Iovemque esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere: "cum causa, inquit [Varro], scripsit Soranus, 'Iuppiter progenitor genetrixque'; nec minus cum causa unum et omnia idem esse; mundus enim unus, et in eo uno omnia sunt"» (S. Augustinus, *De civitate Dei*, VII, 9, CC 47, 194, vv. 60-66; PL 41, 202; cf. ibíd., cap. 19). También Lucrecio habla de la fecundidad de la lluvia: «Postremo pereunt imbres, ubi eos pater aether / in gremium matris terrai praecipitavit» (*De Rerum Natura*, I, 250s.).

[127] *Opera et dies*, 121, 140, 156. Jenófanes incorporó esta doctrina: ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾶι (DK 21 B 27, Graham 46; cf. DK 21 B 28, 33).

[128] En *Opera et dies*, 110 se habla de los tiempos de Cronos, al igual que en Plato, *Polit*., 269a y 272b.

[129] *Polit.*, 272e. En *Phaed.*, 83e las almas poco purificadas vuelven a tomar sendos cuerpos, como si fueran sembradas (σπειρομένη) en ellos. El salir de la tierra para retornar a ella es idéntico al texto de Eurípides que copiábamos antes. Homero se vale del brotar y perecer en la tierra como expresión del nacimiento y muerte de los vegetales, para ponerlo en comparación con el comienzo y fin de las estirpes humanas: cf. *Ilias*, VI, 146-149. Por otra parte, en el mismo pasaje de Platón al que nos referimos aparece el curioso motivo del diálogo de los hombres con los animales (*Polit.*, 272b-c). Podría relacionarse con las leyendas que se cuentan de Orfeo en relación amistosa con las bestias, pero la atribución del habla a los animales evoca también la extensión a éstos del entendimiento, algo atribuido por Aristóteles a Anaxágoras: cf. *De an.*, I, 2, 404 b 5s.

netamente que durante la edad de oro los animales nacían directamente de la tierra y no por generación mutua, los muertos podrían constituir el germen de sus descendientes, cuya generación se debía sólo al obrar conjunto de la Tierra y los movimientos celestes.[130] Se trata de una idea que encuentra cierto paralelismo con una noticia respecto de Anaxágoras, en la que se habla también de la transición desde un periodo en que brotaban los animales directamente de la tierra, hasta otro en que llegan al mundo gracias a un progenitor.[131] Acaso cabría relacionar tal doctrina con el fragmento cuarto —donde aparecen las semillas— que ha hecho pensar desde antiguo en una multitud de mundos: «… engendra la tierra para ellos muchas cosas y de toda clase, de lo cual ellos recolectan lo más beneficioso para el propio provecho. Digo esto, pues, respecto a la separación, porque no sólo debe de haberse producido la separación entre nosotros (παρ' ἡμῖν), sino también en otra parte (καὶ ἄλλῃ)» (fr. 4a). Estas palabras, ¿formarán parte de una explicación del origen de los hombres inspirada en la edad áurea de Hesíodo?[132]

---

[130] ἐκ γῆς γὰρ ἀνεβιώσκοντο πάντες (*Polit.*, 272a, cf. ibíd., 273e). El verbo ἀναβιώσκομαι significa justamente *volver* a la vida. Todo el discurso del extranjero recuerda en muchos puntos a Anaxágoras. A propósito de lo que estamos viendo, resultan interesantes estas palabras: οὐ γὰρ ἐξῆν ἔτ' ἐν γῇ δι' ἑτέρων συνιστάντων φύεσθαι ζῷον, ἀλλὰ (…) φύειν τε καὶ γεννᾶν καὶ τρέφειν προσετάττετο ὑπὸ τῆς ὁμοίας ἀγωγῆς (*Polit.*, 274a-b).

[131] Ζῷα γίνεσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων (Diogenes Laertius, II, 9). También está atestiguado por Hipólito y Aecio: DK 59 A 42 (§12), 67, 109. Es posible que cierto relato atestiguado por varios autores (DK 68 B 5) sobre el origen de la vida se oriente en esta dirección, puesto que esta doctrina también es atribuida por Hipólito al "anaxagórico" Arquelao (DK 60 A 4, §5). Al respecto, véase el Anexo II, T1. Sobre el origen celeste de los productos de la tierra, leamos de nuevo a Platón: οὗ [αἰθέρος] δὴ ὑποστάθμην ταῦτα εἶναι καὶ συρρεῖν ἀεὶ εἰς τὰ κοῖλα τῆς γῆς (*Phaed.*, 109c), que guarda cierto parecido con esta noticia que da Aristóteles acerca de Anaxágoras: Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι τὸν *αἰθέρα* πεφυκότα φέρεσθαι ἄνω, ἐμπίπτοντα δ' *εἰς* τὰ κάτω *τῆς γῆς* καὶ *κοῖλα* κινεῖν αὐτήν (*Meteor.*, II, 7, 365 a 19-21). Es convincente que Platón se inspire en Anaxágoras debido a la referencia a otra doctrina notoriamente suya, que versa sobre la flotación de la tierra en el aire (Hipólito: DK 59 A 42, §3), la cual aparece poco antes en *Phaed.*, 108e-109a. Que esta sección del *Fedón* (108-113c) dependiera de Anaxágoras fue advertido por Funghi, "Il mito escatologico del *Fedone* e la forza vitale dell'*aiora*," cit., pp. 177-180.

[132] καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνημμένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ ἡέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήιστα συνενεικάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται (fr. 4a). En estas líneas podría haber cierta evocación de Hesíodo: καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἳ δ' ἐθελημοὶ / ἤσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν (*Opera et dies*, 117-119). Según esto, παρ' ἡμῖν y ἄλλῃ (fr. 4a) serían indicaciones temporales y

* * *

Por lo que hemos visto, Anaxágoras, al hablar de las semillas sirviéndose de las intuiciones contenidas en los mitos, trata de exponer la condición de la mezcla. En ella, ninguno de los ingredientes es cancelado nunca, sino que todos permanecen germinalmente, o sea, están latente pero realmente y preparados para emerger en cuanto el *noûs* los haga predominar a través de nuevas combinaciones. Sin embargo, estas combinaciones no se producen de cualquier manera sino que dependen de una disposición cósmica dinámica, la cual determina una circulación periférica que converge en el centro. Esto ocasiona un

---

no espaciales. Tampoco sería imprescindible para esta interpretación que fueran temporales: por ejemplo, Mugler ("Le Problème d'Anaxagore," cit., p. 350), aun creyendo que el paso hace referencia a un pasado remoto, considera espaciales dichas indicaciones; según él, la superficie terrestre del pasado estaría contenida en el interior de la tierra actual, que ha crecido desde entonces. En efecto, no sería nada descabellado que un autor del siglo V a.C. diera una referencia local para aludir a una época histórica (del modo como se habla de Edén en el *Génesis*, por ejemplo). Además, las palabras precedentes a las que supuestamente hablarían de distintos mundos (sobre esta cuestión véase nota 53) notifican la formación de los hombres y de los demás vivientes: καὶ ἀνθρώπους γε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ὅσα ψυχὴν ἔχει (fr. 4a). Puesto que el tema del fragmento es, según Anaxágoras, la separación (ταῦτα μὲν οὖν μοι λέλεκται περὶ τῆς *ἀποκρίσιος*: fr. 4a), será razonable pensar en el momento temporal en que comienza a producirse: ἤρξατο περιχωρεῖν (…). ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν *ἀποκρίνεσθαι* (fr. 12). Por otra parte, Empédocles, contemporáneo de Anaxágoras, se refiere a la edad dorada en DK 31 B 128, durante la cual sitúa el imperio no de Cronos, como Hesíodo (*Opera et dies*, 111), sino de Afrodita, bajo cuyo gobierno, como hemos dicho antes (cf. supra nota 124), son formados los vivientes. El mito de Hesíodo debió de convertirse en el lugar común para las explicaciones de los orígenes. Anaxágoras quizá corregiría el mito introduciendo la «técnica» (fr. 21b) y el empleo de las manos (DK 59 A 102) como algo específicamente humano que diferenciaría al hombre de las bestias *desde el inicio*; por lo tanto, habría que hablar, incluso en los orígenes, de «ciudades construidas por los hombres y campos cultivados» (fr. 4a). Según la versión de Esquilo (*Prometheus vinctus*, 442-468) del origen mítico de la civilización, los hombres poseían con anterioridad su cuerpo, pero carecían de inteligencia; como les entregara ésta Prometeo, pudieron construir ciudades y adquirir la agricultura, la ganadería y las demás artes. Eurípides afirma lo mismo en *Supplices*, 201-215 y también Plato, *Protag.*, 320c-322d. Cf. Sophocles, *Antigone*, 331-365. Cataudella adivina el tema de los orígenes detrás de las palabras de fr. 21b: cf. Quintino Cataudella, "*Sul frammento di Anassagora 59[46] B 21 b*." In *Studia Florentina Alexandro Ronconi sexagenario oblata* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1970) 70s. Nos ocuparemos parcialmente de esto en cap. 4.3 y cap. 5.2.1. Por su parte, Zeppi y Bernabé reúnen a Anaxágoras con Hesíodo debido a la concepción lineal del tiempo que ambos sostienen: cf. Stelio Zeppi, "Metafisica e *archè*, nel pensiero greco più antico: causalità e temporalità in quanto categorie presocratiche," *Giornale di Metafisica* 16 (1994) 322; Alberto Bernabé, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo* (Madrid: Evohé, 2013) 172.

movimiento de los ingredientes más sólidos que hemos llamado centrípeto. Semejante traslación no tiene por qué identificarse con un catastrófico desplome de los astros para juntarse a la tierra ni tampoco ha de resolverse únicamente con la caída de los meteoritos sino que Anaxágoras podría dar prioridad al desprendimiento de partes tan pequeñas que serían imperceptibles. Pero esta invisibilidad (ἀόρατα: Aristoteles, *De caelo*, III, 3, 302 b 2) de las semillas es idéntica a la capacidad de pasar desapercibidos todos los ingredientes que no predominan en un sector.[133] Luego es bien razonable pensar que el término σπέρμα le convenga a cada ingrediente cuando está oculto en una sustancia distinta de sí mismo. No obstante, tendrá una importancia particular para referirse a los ingredientes no en cuanto mezclados sin más sino en cuanto próximos a su manifestación como sustancias durante la cosmogonía.

Al generarse históricamente el cosmos, los ingredientes parten del cielo para acabar en la tierra, adquiriendo el puesto cosmológico que en el mito tenía la semilla de Urano. Por esta razón, de suyo están vinculados con las sustancias celestes. Se comienza en una situación estática, anterior a la cosmogonía, en que «Aire y Éter sostenían (κατεῖχεν)[134] todas las cosas» (fr. 1); después, al ser puestos en movi-

---

[133] οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος (fr. 1); ὅτῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα (fr. 12).

[134] Tannery, seguido de algunos otros, vio detrás de κατεῖχεν la repleción del espacio: *Tout était occupé par l'air et par l'éther* (Tannery), *occupaient* (Voilquin, Stratsanis-Marangos), наполнял (Рожанский). Generalmente, se ha venido traduciendo el término entendiendo que el aire y el éter abarcaban las demás cosas, merced a su predominancia: *contained and prevailed over* propone M. R. Wright, *The Presocratics* (Bristol: Bristol Classical Press, 1985) 123, *enthalten* escribe Olof Gigon, "Zu Anaxagoras," *Philologus* 91 (1936) 8, *contenevano tutto* (Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 193; cf. id., *Il pensiero di Anassagora*, cit., p. 278), *embraced*, *contained*, *concealed* (Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, cit., p. 295), *contenevano* (Carbonara), *contained* (Barnes = Cornford, "Anaxagoras' Theory of Matter," cit., p. 24 = Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, cit., p. 41), *contenaient* (Therme), *renfermaient* (Dumont), envolvían (Cappelletti), *verdeckten* (Mansfeld, Gemelli Marciano), *covered* (Curd, Stamatellos), *pervagabantur* (Mullach), *pervaded* (Sider), *avvolgevano* (Obinu-Reale), *pervadevano* (Gilardoni-Giugnoli). David Sider, "Heraclitus in the Derveni Papyrus," in *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. André Laks and Glenn W. Most (Oxford: Clarendon, 1997) 137: «Anaxagoras' word for 'predominate' (…) is κατέχειν.» Cf. Sider, "A Note on Anaxagoras, Fr. 1," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1973) 249-251. Esto parecen expresar Bornheim cuando escribe *prevaleciam*, Impara *prevalevano* y Waterfield *prevailed*, así como los que ponen *dominated* (Freeman, McKirahan y Graham), *dominaient* (Vuia), *beherrschten* (Gadamer, *Philosophisches Lesebuch*), dominaban (García Bacca); ya aclaró así el paso Koenraad Kuiper, "De Mente Anaxagorea," *Mnemosyne* 47 (1919) 129: «… idcirco πάντα κατεῖχεν, *in omnibus dominabantur*, i. e. maior eorum quam ceterorum erat species.» Más explí-

miento, lo sostenido pasa a ser considerado como «semillas de todas las cosas» (fr. 4a). Las semillas avanzan describiendo un movimiento circular desde la periferia, vale decir, la «multitud circundante» (fr. 14), para llegar hasta el centro.

Del mismo modo que en el proceso cosmogónico existen dos sustancias antagónicas que se distinguen en primer lugar, a saber, el aire y el éter (fr. 2), así también resultan separadas unas semillas de otras. Algunas descienden hasta la tierra no con los materiales más consistentes, transportados por el aire, sino más bien abrazadas por el éter-fuego que se derrama sobre el suelo en forma de luz y calor.[135] Aunque lo propio de estos ingredientes habría sido su agrupación en las regiones periféricas, la inevitable mescolanza con los demás les obliga a descender, aunque en una medida menor. Por eso, probablemente sean los astros, al desprender éter en su rotación, aquellos que arrojan las semillas a la tierra, de un modo análogo al que usan para "poner la luz" (ἐντίθησι τὸ λαμπρόν: fr. 18). Así, Anaxágoras puede considerar que el sol tiene carácter de progenitor[136] y que el «calor

---

cito aún es Laurenti (en la edición de Giannantoni) al poner *predominava*. En cambio, a nuestro favor: *hielt* (Diels, Nestle), *held* (Kirk-Raven), *held down* (Koenig), συνκρατοῦσαν (Πανέρης, Βέϊκος), sujetaban (Eggers Lan, ed. Gredos, n. 677 e idénticamente Bernabé). Algo más rebuscado: *En effet l'air et l'éther maintenaient immobiles tous les points-qualité* (Zafiropulo). Sobre todo resulta interesante la traducción de Jöhrens con *niederhalten* y la explicación que da en "Die Fragmente des Anaxagoras," cit., p. 7, nota 11. Véase también Georg Rechenauer, "Anaxagoras," in *Frühgriechische Philosophie*, ed. Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer (Basel: Schwabe, 2013) 767.

[135] Ἀναξαγόρας δὲ τοῦ ἄνωθεν αἰθέρος, ὃ δὴ ἐκεῖνος καλεῖ πῦρ κατενεχθὲν ἄνωθεν κάτω (Aristoteles, *Meteor.*, II, 9, 369 b 14s.).

[136] Cf. DK 59 A 117. El escoliasta de Apolonio Rodio pone en el sol el origen de todas las cosas: Ἀναξάγορας δὲ μύδρον εἶναι τὸν ἥλιον φησιν, ἐξ οὗ τὰ πάντα γίνεσθαι (*Scholia In Apollonium Rhodium*, §496, ed. Wendel, p. 44, vv. 8s.). Según Diógenes Laercio (II, 10), el meteorito de Egospótamos habría caído "desde el sol" (ἐκ τοῦ ἡλίου πεσεῖσθαι). Sobre todo obsérvese esta afirmación de la paternidad del sol: «Anaxagoras dixit quod earum [plantarum] frigus est ab aere. Et ideo dixit Lecineon quod terra est mater plantarum et sol pater» (Ps. Aristoteles, *De plantis*, I, 2, 817 a 26-28). Si la alegoría de Derveni fuese coherente con la interpretación que Anaxágoras hace de los mitos, resultaría razonable que el papiro comprenda el sol como el órgano viril (col. 16) y que lo eyaculado (θόρνηι: col. 21) por él, en forma de partes minúsculas que se van reuniendo con las que le son semejantes (ἐν τῶι ἀέρι κατὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ'ἔκα<σ>τα συνεστάθη πρὸς ἄλληλα. μέχρι δὲ τούτου ἐθόρνυτο, μέχρι ἕκαστον ἦλθεν ἐις τὸ σύνηθες: ibíd.), pueda muy bien ser entendido, al menos en parte, como las semillas de Anaxágoras, de las que se originan todas las cosas: [αἰδοῖ]ον τὸν ἥλιον ἔφ[η]σεν εἶναι δε[δήλ]ωται … [ἐ]ν τούτοις σημαίνει ὅτι τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν ἀεί, τὰ δὲ ν[ῦ]ν ἐόντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ετ]αι (col. 16). Probablemente, el autor combina la filosofía de Anaxágoras con la atomista.

etéreo»[137] sea menester para la generación de los vivientes. No es de extrañar que, como hemos visto, Eurípides creyese la simiente humana de suyo etérea (αἰθερίου γονῆς: DK 59 A 112), esto es, ígnea. Esto no significa que sólo se desprendan de los astros materiales etéreos, sino que éstos son imprescindibles para la vida. Siempre cabría que de los planetas se fueran desgajando también materiales consistentes, los cuales descenderían soportados por el aire, en el cual descansan desde el principio tales ingredientes.[138]

En todo caso, «el aire posee las semillas de todas las cosas consigo.»[139] Estas palabras se sitúan en un contexto que habla de la generación de las plantas. Igualmente, hemos visto que Eurípides y otros autores, al hablarnos de la producción del mundo como de unas nupcias entre Urano y Gea, parecían dar más importancia a la procreación de los vivientes que al resto de los seres terrestres. Pese a ello, sobre todo influyó el contexto del fragmento 4a, que habla de los hombres, los frutos de la tierra y los animales, para que Schofield ciñera el significado de los σπέρματα a los vivientes.[140] Contra esta

---

[137] «Sunt qui aetherium calorem inesse arbitrentur, qui membra disponat, Anaxagoran secuti» (Censorino: DK 59 A 109). Además: Ζῷα γίνεσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους (Diogenes Laertius, II, 9).

[138] Las pequeñas briznas de polvo, que cualquiera puede ver a simple vista flotando en suspensión, ¿serán pedazos minúsculos de material sólido procedentes de las partes superiores del cosmos? Efectivamente, Anaxágoras ha debido de hablar sobre las motas de polvo, relacionando su temblor con el sol: ἐπιβάλλω τὸν Ἀναξαγόραν, ὑπὸ τοῦ ἡλίου λέγοντα κινεῖσθαι τὸν ἀέρα κίνησιν τρομώδη καὶ παλμοὺς ἔχουσαν, ὡς δῆλόν ἐστι τοῖς διὰ τοῦ φωτὸς ἀεὶ διάττουσι ψήγμασι μικροῖς καὶ θραύμασιν, ἃ δή τινες τίλας καλοῦσιν· (Plutarchus, *Quaestiones convivales*, VIII, 3, 3, 722A). Si tuviéramos razón, Demócrito podría haber tomado de Anaxágoras tal idea: cf. Aristoteles, *De an.*, I, 2, 404 a 3. ¿O es una doctrina anterior, procedente de los pitagóricos: cf. ibíd., 404 a 16?

[139] Ἀναξαγόρας μὲν τὸν ἀέρα πάντων φάσκων ἔχειν σπέρματα καὶ ταῦτα συγκαταφερόμενα τῶι ὕδατι γεννᾶν τὰ φυτά (Teofrasto: DK 59 A 117).

[140] Cf. *An Essay on Anaxagoras*, cit., p. 124. Ya antes habían sostenido esta postura Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Theil 1 (Hamburg: Friedrich Perthes, [1]1829) 319; A. L. Peck, "Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics: II," *The Classical Quarterly* 25 (1931) 116; Cornford, "Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy," cit., p. 7; David J. Furley, "Anaxagoras in Response to Parmenides," *Canadian Journal of Philosophy* Suppl. 2 (1976) 71-76. Cf. id., *The Greek Cosmologists*, vol. 1, cit., p. 68. De acuerdo con ellos: cf. Ronald Potts, "Anaxagoras' Cosmogony," *Apeiron* 18 (1984) 91; Eric Lewis, "Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory," *Apeiron* 33 (2000) 13-23; Curd, *Anaxagoras of Clazomenae*, cit., p. 175s.; Arnaud Macé et Anne-Laure Therme, "Anaxagore," in *Lire les présocratiques*, ed. Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme (Paris: PUF, 2012) 158. Otro texto en que se basa Schofield es la noticia de Teofrasto sobre la generación de las plantas (DK 59 A 116). Al respecto, ha dicho recientemente Leitao (*The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, cit., p. 39): «He [Theophrastus]

posición existe una prueba en ese mismo fragmento, pues ahí Anaxágoras habla de semillas de *todas* las cosas (σπέρματα πάντων χρημάτων: fr. 4a), no de todos los vivientes.[141]

Los ingredientes descienden a la tierra desde el aire, fecundándola. De esta forma, la lluvia posee gran importancia en el proceso, como hemos expuesto. Una vez más, los componentes de la mezcla presentes en el aire o el agua merecen el nombre de σπέρματα, pues están ocultos y a la vez prontos a hacer aparición. En este momento conviene reflexionar sobre tal esquema cosmogónico en que se puede denominar semillas a los ingredientes. En todas sus etapas, los vemos contenidos en aquello que Aristóteles denomina elementos. El *noûs* de Anaxágoras comienza dividiendo la mezcla en dos sustancias, aire y éter-fuego (fr. 2). Mientras sale el éter-fuego hacia la periferia, en el centro se acumula el aire (fr. 15), un vapor espeso dotado de tierra en gran cantidad (fr. 4b). El mundo toma un aspecto análogo al que conocemos cuando en medio de este gas se establece finalmente

---

then mentions Anaxagoras' theory as one attempt to explain how plants can be generated without seeds or roots being planted (…) it seems likely that he is speaking not of what we think of as plant seeds (…) but of the special substance "seeds" that Anaxagoras had developed.»

[141] También es importante este texto de Aristóteles en que está hablando de la generación de los animales; menciona expresamente a Anaxágoras para referir que éste emplea el mismo método para la generación de todas las cosas y no sólo de los vivientes: … τῷ Ἀναξαγόρου, τῷ μηθὲν γίγνεσθαι τῶν ὁμοιομερῶν· πλὴν ἐκεῖνος μὲν ἐπὶ πάντων, οὗτοι δ' ἐπὶ τῆς γενέσεως τῶν ζῴων τοῦτο ποιοῦσιν (*De gen an.*, I, 18, 723 a 6-9). Podría ocurrir, a tenor de este pasaje, así como los dos testimonios de Aristóteles donde aparece el término σπέρματα (citados en nota 86), que éste fuera usado sólo para referirse a los tejidos orgánicos, pero no para las sustancias inorgánicas, cosa que pudo llevar al Estagirita a creer que tan sólo aquéllos eran elementales (cf. supra cap. 1, nota 95). Existen más razones en contra de la postura de Schofield. Por ejemplo, se le atribuye a las semillas la misma disimilitud mutua que al resto de las *cosas*: … καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις (fr. 4b); esto es un eco de ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὁμοῖον οὐδενί (fr. 12). Koenig observa que el mismo verbo συμπήγνυμι es usado tanto para la composición de los hombres (fr. 4a) como de las piedras (fr. 16): cf. Nicholas W. Koenig, "Anaxagoras on Differentiation and Change" (Phil. Diss., University of Washington, 1980) 248. De hecho, Lucrecio pone como ejemplo de semillas, las del fuego: «semina ardoris» (*De Rerum Natura*, I, 902). Por cierto, de σπέρμα πυρὸς ya había hablado Homero (*Odyssea*, V, 490), luego no es tan difícil pensar que Anaxágoras extendiera la fertilidad a los elementos. Finalmente, si el término σπέρματα evoca de algún modo los textos mitológicos, es de notar que, para Hesíodo, lo primero que genera la Tierra son montañas y formaciones acuáticas (*Theogonia*, 129ss.) y que la fecundidad de Urano se extiende no sólo a los vivientes sino a todo el universo, según el antiguo poema cosmogónico comentado por el autor del papiro Derveni: ἀθάνατοι προσέφυμ μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι / καὶ ποταμοὶ καὶ κρῆναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα (col. 16; cf. Bernabé 241, Kern 167).

una masa considerable de tierra (fr. 16). Sin embargo, el proceso de formación no se detiene, puesto que a través del aire llegan continuamente a la tierra materiales densos arrastrados por el agua de las precipitaciones.[142] Así, los cuatro elementos, sin poseer estatuto de tales, sí ostentan una gran relevancia cosmogónica ante los ojos de Anaxágoras. De ahí que Aristóteles dijera que aquellas cuatro sustancias eran para Anaxágoras πανσπερμία, es decir, depositarios de los ingredientes en estado seminal (*De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 29). Sin duda alguna, la palabra σπέρμα tenía el objeto de explicar cómo surge, a partir de la aparentemente austera homogeneidad de los elementos, toda la múltiple variedad de las realidades de este mundo, una pluralidad que se manifiesta especialmente en la esfera de la vida, pero que no se reduce a ésta.

4. CONCLUSIONES

Si en el capítulo anterior habíamos insistido en la unidad de todos los ingredientes entremezclados, aquí nos hemos centrado más bien en explicar cómo, a pesar de ella, es posible todavía cierta variedad. La pluralidad existe desde el principio, puesto que ninguna de las cosas es generada realmente, sino que sale a la luz aquello que siempre estuvo presente, aunque oculto. Los ingredientes emergen gracias al movimiento. Pero el único cambio autorizado en la mezcla es el movimiento de las partes pertenecientes a unos ingredientes que están en todo lugar y que se estrechan o dilatan en una zona, ya para dar paso a otros, ya para mostrarse ellos mismos. Este fenómeno lo hemos denominado rarefacción y condensación, pero no se debe creer que algunas zonas de la masa continua estén más llenas que otras, sino que la plenitud eleática es total. La explicación de esta teoría podría aparentar excesiva sutileza pero, en realidad, cuanto hemos dicho se extrae perfectamente de las afirmaciones de Anaxágoras que vimos en el capítulo anterior, verbigracia, la repleción de la mezcla y la presencia de todo en todo.

En el primer epígrafe hemos tratado también de explicar cómo se relacionan las sustancias entre sí y cómo es posible una interactua-

[142] «On voit quel rôle important avait été dévolu à la pluie : celle-ci ne provenait, pour Anaxagore, qu'en partie des eaux évaporées à la surface de la terre, le reste constituait un accroissement constant de la masse terrestre, accroissement fourni par la nouvelle portion du lointain " περιέχον " que le tourbillon cosmique mettait en branle à chaque instant» (Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène*, cit., p. 315).

ción mecánica entre ellas, a pesar de la compenetración de los ingredientes. Esto nos ha hecho reflexionar desde el punto de vista causal sobre el predominio de un ingrediente en un área de la mezcla. Hemos concluido por negar todo poder activo a las sustancias o a los ingredientes, puesto que la actividad parece proceder exclusivamente del *noûs*.

En el segundo epígrafe, se ha investigado el curioso término *perichóresis* que constituye el elemento principal de la cosmogonía de Anaxágoras. Ésta se produce cuando el *noûs* revuelve la mezcla provocando un remolino que acaba originando el mundo. El cosmos es, pues, concebido como un sector de la masa inicial en que se da cierta discriminación de los ingredientes. Éstos reaccionan de dos maneras diversas ante el movimiento circular, acercándose o alejándose del centro. Hemos procurado aclarar ambas traslaciones, centrípeta y centrífuga, que son características del aire y del éter respectivamente, a partir de los cuales surgen las demás sustancias. El protagonismo de tales gases así como la espacialidad del proceso han sugerido una interpretación de la *perichóresis* que aproxima la cosmogonía de Anaxágoras a la de Hesíodo.

Sin ser Anaxágoras un mitógrafo, comparte con los poetas una comprensión de la generación del universo en que la complejidad de las cosas terrestres procede de las celestes. Por esta razón, no sólo asimila la oquedad del Caos de Hesíodo sino que incorpora en su doctrina la idea de una procedencia uránica de todo cuanto existe en la tierra, incluso la tierra misma. De esta forma, Anaxágoras ha denominado a sus ingredientes "semillas" para indicar que constituyen materiales procedentes del fecundo cielo, que son muchas veces imperceptibles pero su latencia no les impide juntarse hasta originar las distintas cosas cuando la ocasión es propicia. Es probable que esta doctrina haya estado profundamente marcada también por los relatos órficos.

Esperamos haber mostrado que los mitos, antes de ser un obstáculo para la filosofía, probablemente fueron vistos por los primeros pensadores como un acervo de ricas imágenes a partir de las cuales la especulación científica podía comenzar su andadura. De tal manera, pensamos que acudir a la mitografía —y, en concreto, a la generación del Caos, así como a las nupcias del Cielo y la Tierra— ha resultado útil para comprender mejor a Anaxágoras.

CAPÍTULO III

EL "INTELECTO" DE ANAXÁGORAS

Aristóteles, en un intento de dar una visión comprensiva al pensamiento de Anaxágoras, creyó razonable explicarlo mediante dos elementos contrapuestos entre sí, a saber, el *noûs* y la mezcla (*Metaph.*, A, 8, 989 a 30ss.). En los dos capítulos anteriores, nos hemos ocupado de la mezcla, la realidad que proporciona la respuesta material al problema de lo uno y lo múltiple. Una sola mezcla, con determinadas condiciones cuantitativas universales, era capaz de albergar multitud de ingredientes y así quedaba justificada la variedad del universo. Pero tal problema está de suyo ligado con el movimiento, porque la pluralidad llega a la mezcla a través de ciertas transformaciones. Estos cambios han sido estudiados en el capítulo anterior desde el punto de vista material, pero Anaxágoras va más allá y se pregunta por su origen. Siguiendo la interpretación de Aristóteles, esta cuestión debe ser solucionada mediante el segundo elemento del sistema, esto es, el entendimiento.

En este capítulo vamos a investigar si es correcta esa lectura aristotélica. Recorriendo los fragmentos observaremos las características que definen el *noûs* de Anaxágoras y, por tanto, evaluaremos el grado en que se contrapone a la mezcla. Dejaremos, en cambio, para más adelante, el estudio de sus actividades más propias, a saber, el conocimiento y su intervención eficaz en el cosmos. Así, en primer lugar habremos de aclarar por qué preferimos hablar de Intelecto que de entendimiento. Habrá que situar esta doctrina en el marco literario en que se inserta Anaxágoras, quien no puede ignorar el pensamiento

de los poetas y su cosmología teológica, igual que no lo despreciaron otros presocráticos como Parménides o Empédocles. En segundo lugar, comentaremos las peculiaridades del *noûs* tal como son enunciadas en los fragmentos. Así valoraremos si el análisis de Aristóteles es adecuado y ciertamente Intelecto es la contrapartida de la mezcla, no sólo desde el punto de vista dinámico sino incluso ontológico.

1. ¿QUIÉN ES INTELECTO?

Puede resultar chocante nuestra traducción del término νοῦς por "Intelecto" con mayúscula. Responde a la ausencia de artículo en la mayor parte de las apariciones de esta palabra en el texto griego. Si se hubiera tratado de cualquier otro autor de la época, resultaría inmediato pensar en la personificación de cierta divinidad; sin embargo, en este caso, los estudiosos no han dado gran importancia a este recurso literario e incluso lo han disimulado. No obstante, acaso sea útil examinar este aspecto de su estilo, pues podría constituir una primera aproximación a la doctrina sobre el *noûs*.

Anaxágoras adopta una sobria prosa jónica, lejos de las concesiones líricas que se permiten otros autores. Se diferencia de la escritura en hexámetros de Parménides, a quien, como vimos, otorgaba tanta importancia en su filosofía. No se aparta menos de su contemporáneo Empédocles, con quien también tiene mucho en común. El verso no era lo único que estos dos presocráticos compartían con los poetas, pues además convienen en referirse a ciertas divinidades, tal como fueron denominadas por la mitología. Ahora bien, el mito no les estorbó para emprender su singladura filosófica. Por otra parte, tampoco debe considerarse todo lo poético como mera fábula, como podemos contemplar en el eminente ejemplo de Hesíodo, un autor que ya andaba barruntando las sendas filosóficas en sus obras. Como dirá luego Aristóteles, «el amante de los mitos es, en cierto modo, filósofo.»[1] No debemos precipitarnos, pues, a la hora de decidir

[1] καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων (*Metaph.*, A, 2, 982 b 18s.). Aristóteles sostiene en diferentes obras la existencia de una sabiduría ancestral, de la cual nos han quedado restos en los relatos filosóficos: cf. *De philosophia*, ed. Ross, fr. 8; *Metaph.*, Λ, 8, 1074 b 1-14; también se puede apreciar en comentarios como el que aparece en ibíd., A, 3, 983 b 27 – 984 a 3. Esta enseñanza del presuntamente "racionalista" Aristóteles, parece proceder de Platón (*Criti.*, 109d, *Tim.*, 22c, *Leg.*, III, 677a), un autor que ha usado ampliamente el mito en sus escritos. Sobre el valor filosófico del mito en Platón: cf. Glenn W. Most, "Plato's Exoteric Myths," in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, ed.

las borrosas lindes entre filosofía y religión.[2] Conviene tener en cuenta el equilibrio inestable en que se desenvuelven los distintos y complejos ámbitos del pensamiento y la expresión verbal reflejados, por una parte, en la literatura científica en general (medicina, historia, filosofía…) y, por otra, en la poesía. Mito y ciencia se amalgaman con otras variadas producciones culturales procedentes de la plural realidad religiosa presente en el mundo helénico. Sería, desde luego, un lamentable error dejarse seducir por una muy influyente tradición positivista que comienza juzgando acríticamente todo lo religioso como algo irracional y termina concibiendo el progreso científico como un sucesivo remover lo divino de cada ámbito del saber.[3] Ni la religión ni la divinidad son barridas por lo especulativo y, de hecho, en el mundo griego la ciencia misma se ocupa de lo divino y lo religioso, sin por ello sustituir en todos los casos a la religión.[4]

Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzalez (Leiden: Brill, 2012) 13-24; Catalin Partenie, "Introduction," in: id., *Plato's Myths*, ed. id. (Cambridge: Cambridge UP, 2009) 19-21; Mark L. McPherran, "Platonic Religion," in *A Companion to Plato*, ed. Hugh H. Benson (Malden: Blackwell, 2006) 244-259.

[2] Es interesante la reflexión de Guthrie, que invita a evitar la agrupación de los pensadores griegos en clases, pues la filosofía y la religión estaban más mezcladas de lo que a veces se piensa: cf. William K.C. Guthrie, "The Presocratic World-Picture," in *Philosophy Before Socrates*, ed. Terence Irwin (New York: Garland, 1995) 73. En polémica con varios autores de gran aceptación —entre ellos, el mismo Guthrie—, Kirk considera que ni tan siquiera el mito puede ser relegado al campo de lo irracional, sino que debe ser considerado como un tipo de racionalidad, de manera que la filosofía presocrática podría haber tenido su inicio en la reflexión sobre los mitos: cf. Geoffrey S. Kirk, *The Nature of Greek Myths* (London: Penguin, 1974) 276-303. Véanse también las reflexiones de Kathryn Morgan, *Myth & Philosophy From the Presocratics to Plato* (Cambridge: Cambridge UP, 2000) 1-14.

[3] Contra tal tendencia protesta, por ejemplo, Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford: Clarendon, 1948) v, 7, 46.

[4] Martin L. West, "Towards Monotheism," in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Polymnia Athanassiadi and Michael Frede (Oxford: Oxford UP, 1999) 30: «The Presocratics, however, did try to explain God. What they sought to eliminate from the world was not divinity as such but caprice and the arbitrary events which had formerly been ascribed to divine initiative.» Daniel Babut, *La religion des philosophes Grecs de Thalès aux Stoïciens* (Paris: PUF, 1974) 206: «… il reste vrai que cette philosophie débouche presque nécessairement sur une théologie, qu'elle reste pour ainsi dire imprégnée d'éléments religieux d'un bout à l'autre de son histoire, de Thalès aux Stoïciens : rien ne serait donc plus trompeur que de faire coïncider son histoire, dans ce domaine, avec delle d'une *Aufklärung*, d'une émancipation progressive de la pensée rationnelle se libérant du joug de la religion.» En frase sentenciosa, Epicuro expresa bien la cuestión diciendo que no es impío quien niega los dioses del vulgo, sino más bien quien les atribuye a los dioses las opiniones del vulgo: ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων (Diogenes Laertius, X, 123). Epicuro cree que de su filosofía se extrae la postura religiosamente más adecuada en relación a la divinidad: Ἐπεὶ τίνα νομίζεις

Volviendo a nuestro filósofo, no hay que exagerar el alcance de la presunta acusación de impiedad contra él; desde luego, no debemos entenderla como una anacrónica acusación de *atheus* (Ireneo: DK 59 A 113).[5] Es posible que Anaxágoras representara una figura

---

εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος (ibíd., 133). En fin, de él dice Diógenes Laercio: τῆς μὲν γὰρ πρὸς θεοὺς ὁσιότητος καὶ πρὸς πατρίδα φιλίας ἄλεκτος ἡ διάθεσις· ὑπερβολῇ γὰρ ἐπιεικείας οὐδὲ πολιτείας ἥψατο (ibíd., 10). Simon Trépanier, "Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods," in *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, ed. Jan N. Bremmer and Andrew Erskine (Edinburgh: Edinburgh UP, 2010) 317: «When it came to the gods, by far the predominant norm of philosophical departure in the ancient world was not atheism, atomic or other, but rather a reformist strain, in which received ideas about the gods were challenged in the name of a higher, rationalized or purified conception of religion and the divine. More significant still, the phenomenon of rational criticism of popular religion, in any guise, was always limited to a minority of the philosophically inclined, and never threatened the continued existence of ritual practices, down to the end of paganism.»

[5] Daniel E. Gershenson & Daniel A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics* (New York: Blaisdell, 1964) 346-348 consideran que el proceso contra Anaxágoras pudo haber sido una invención a partir de la referencia al Clazomenio que hace la *Apología de Sócrates*. Generalmente hoy se suele creer auténticamente histórico: cf. Jaap Mansfeld, "The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of his Trial (Part II. The Plot against Pericles and his Associates)," *Mnemosyne* 33 (1980) 17-95. En contra de su historicidad, empero, se ha manifestado nuevamente Kurt Raaflaub, "Den Olympier Herausfordern? Prozesse im Umkreis Des Perikles," in *Große Prozesse im antiken Athen*, ed. Leonhard Burckhardt und Jürgen von Ungern-Sternberg (München: Beck, 2000) 107. Más recientemente, Curd ha expresado que, si bien la motivación del proceso pudo haber sido más política que religiosa, no sería necesario negar que la acusación se enderezara parcialmente en este último sentido: cf. Patricia Curd, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia. A Text and Translation with Notes and Essays* (Toronto: University of Toronto Press, 2007) 132. Cf. Jakub Filonik, "Athenian Laws On Impiety – Some Notes On The Procedures," in *Yaroslavl State University, Centre for Classical Studies* (2012) accessed March 31, 2012, URL = <http://antik-yar.ru/events-2/ancient-civilization-political-institutions-and-legal-regulation/filonik-j?lang=en>. Filonik se refiere a la gran flexibilidad religiosa de la época, excluyendo que la introducción de nuevos dioses, por la cual habrían sido acusados tanto Sócrates como Anaxágoras (Plato, *Apol.*, 26b), justificase suficientemente la apertura de un proceso de impiedad (ἀσέβεια). Así, Platón (*Leg.*, XII, 966e-967e) hace una verdadera apología de Anaxágoras al defender a todo aquel que ponga el universo regido por el *noûs*, pues ése será incapaz de caer en el ateísmo, en contra de las opiniones del vulgo: cf. Daniel Babut, "Anaxagore jugé par Socrate et Platon," *Revue des études grecques* 91 (1978) 67-71. No conviene tampoco olvidar que Plutarco, quien sugiere una causa más bien política para el proceso (*Pericles*, 32), considera que Anaxágoras imbuyó en el espíritu de Pericles no el ateísmo sino más bien una verdadera piedad (εὐσέβεια), libre de superstición: ἦν ὁ φυσικὸς λόγος ἀπαλλάττων ἀντὶ τῆς φοβερᾶς καὶ φλεγμαινούσης δεισιδαιμονίας τὴν ἀσφαλῆ μετ' ἐλπίδων ἀγαθῶν εὐσέβειαν ἐνεργάζεται (ibíd., 6). Se diría que este tan positivo juicio está anticipado en cierto modo por Platón (*Phaedr.*, 270a), sobre todo si atendemos a las otras citas que acabamos de dar. Parece, pues, más razonable la postura de Mon-

controvertida, quizá ya durante su presencia en Atenas, pero Jenofonte lo describirá como «el que más se ocupó por desentrañar las faenas de los dioses» [6] y de hecho pasó enseguida a simbolizar el sabio desentendido de la vida cotidiana y preocupado exclusivamente por las realidades supremas.[7] Respecto al contenido de la acusación, no se ha de sobrevalorar tampoco la negación de la condición divina de los astros (DK 59 A 19), puesto que éstos no gozarían de ningún protagonismo en la religión griega de entonces.[8] La religión homérica es fundamentalmente celeste pero no por ello astral. El culto de los planetas fue introducido tardíamente, como lo demuestra la calificación de práctica "bárbara" que Aristófanes (*Pax*, 406) y todavía Platón espetaban contra la adoración del sol y la luna.[9] Si la negación de la

---

tuori, que relativiza la dimensión política y niega la motivación religiosa para centrarse en la sospecha del vulgo ateniense contra la ciencia jonia: cf. Mario Montuori, "Sul processo di Anassagora," *De homine* 22-23 (1967) 126s., 137-148. Véase también Eudore Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^me^ et au IV^me^ siècles avant J.-C* (Liége: Vaillant-Carmanne, 1930) 13-41, 247-267; Gabriele Marasco, "I processi d'empietà nella democrazia ateniese," *Atene e Roma* 21 (1976) 116-120; Luisa Prandi, "I processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle," *Aevum* 51 (1977) 10-26.

[6] ὁ μέγιστον φρονήσας ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι (*Memorabilia*, IV, 7, 6).

[7] Cf. v. gr. Aristoteles, *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 3-8.

[8] Cf. James Davidson, "Time and Greek Religion," in *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden (Oxford: Blackwell, 2007) 205ss.; Montuori, "Sul processo di Anassagora," cit., pp. 119s.; Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion* (New York: Norton, 1964) 74; William K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods* (Boston: Beacon, 1955) 213s.; Max Pohlenz, *Der hellenische Mensch* (Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 1947) 41; Franz Cumont, *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans* (New York: Putnam's Sons, 1912) 36s. Cornford sugiere que el culto de los astros fue introducido por los órficos: cf. Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (New York: Harper & Row, 1957) 177. Sin embargo, Mikalson, aun notando también la falta de culto a los astros observada por los demás autores, habla de la relevancia que habrían tenido Helios y Selene en la cultura religiosa ateniense, a pesar de no estar institucionalizada su veneración; cree que esto habría podido provocar el proceso de Anaxágoras: cf. Jon D. Mikalson, *Greek Popular Religion in Greek Philosophy* (New York: Oxford UP, 2010) 19-22. Geffcken, por su parte, había propuesto que la acusación contra Anaxágoras habría estado motivada más bien por sus doctrinas meteorológicas: cf. Johannes Geffcken, "Die ΑΣΕΒΕΙΑ des Anaxagoras," *Hermes* 42 (1907) 133.

[9] Platón dice que el culto del sol, la luna y los demás astros era propio de los primitivos habitantes de Grecia, pero en su tiempo, era propio de los bárbaros: cf. *Crat.*, 397d. Al final de su vida, sin embargo, lo considera común para griegos y bárbaros, tratando de impía la doctrina de Anaxágoras sobre los cuerpos celestes: cf. *Leg.*, X, 886d-e, 887e. Por otra parte, Diógenes Laercio (IX, 34) notifica que, según Favorino, Demócrito criticaba a Anaxágoras haber copiado sus doctrinas sobre el sol y la luna de otros autores más antiguos.

divinidad de los astros hubiera sido tan grave en la segunda mitad del siglo como le parecerá más tarde a Meleto (Plato, *Apol.* 26d), habría sido difícil que al citado comediógrafo se le hubiera escapado este ataque entre todos los que dirige contra Sócrates en las *Nubes*. Además, resulta admirable que Anaxágoras despertara el escándalo de los atenienses denominando al sol μύδρος,[10] esto es, masa incandescente normalmente metálica, cuando el mismísimo Homero considera que el cielo todo es de cobre o hierro.[11] Por otra parte, está testificado desde Aristóteles (*Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 11-16; *Protrepticus*, ed. Ross, fr. 11) que Anaxágoras se creía nacido para contemplar el sol, la luna y el cielo, e incluso los tomaba por su verdadera patria (Diogenes Laertius, II, 7, 10).

Es cierto que el problema de la relación entre alegoría, personificación y antropomorfismo de los dioses griegos está sometido a un debate que se remonta hasta Homero y Hesíodo.[12] A primera vista, los filósofos entienden como meras alegorías las creencias religiosas que critican. No obstante, existen serias razones para no considerar la interpretación alegórica opuesta de suyo a la religión, ni las acusaciones dirigidas contra el antropomorfismo como una negación de lo divino. Tampoco las argumentaciones de los filósofos nos arrastran a una reducción de lo divino a las fuerzas ciegas de la naturaleza. Fijémonos, en concreto, en el primer gran detractor de los mitos, Jenófanes. Cabría aplicar su crítica contra el antropomorfismo a su propia filosofía, como uno que practicara sobre Freud su misma terapia psicoanalítica. De esta forma, se podría creer que la divinidad, tal como él la presenta, no estaría suficientemente libre de rasgos humanos porque, al fin y al cabo, no sólo piensa,[13] sino que, como los olímpicos, también ve y oye.[14] Mal que le pese a Jenófanes, «desde el principio todos han aprendido siguiendo la enseñanza de Homero.»[15]

---

[10] Cf. DK 59 A 1, 2, 19, (20a), 72.

[11] Cf. v. gr. *Ilias*, V, 504; *Odyssea*, XV, 329; Efstratios Theodossiou, Vassilios N. Manimanis, Milan S. Dimitrijević, "The Cosmological Theories of the Pre-Socratic Greek Philosophers and Their Philosophical Views for the Environment," *Facta Universitatis* 10 (2011) 92.

[12] Cf. Emma Stafford, "Personification in Greek Religious Thought and Practice," in *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden (Oxford: Blackwell, 2007) 71-85.

[13] ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (DK 21 B 25, Graham 37).

[14] οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει (DK 21 B 24, Graham 36). Sobre el "antropocentrismo" que esto significaría, ha hecho esta misma observación Max Heinze, "Ueber den Noῦς des Anaxagoras," *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 42 (1890) 6.

[15] ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες (DK 21 B 10, Graham 27).

Todos, incluso Jenófanes mismo.[16] El pueblo heleno, que en tiempos arcaicos se sentía impelido a personificar hasta los entes inanimados, muy difícilmente renunciará alguna vez a considerar a los dioses como entidades personales.[17] Ahora bien, la permanencia del elemento personal en la divinidad de los filósofos, ¿es solamente un residuo de la emocional e irracional mentalidad mitopoyética? No causa extrañeza que un conocido intérprete del mito, que lo explica como una forma precientífica y subjetiva de acceso a la realidad, haya creído que «para el hombre moderno y científico el mundo fenoménico es principalmente un "Eso" (*It*); para el hombre antiguo —y también para el primitivo— es un "Vos" (*Thou*).»[18] Los prejuicios filosóficos implicados en la interpretación del mito de Frankfort son

---

[16] Mario Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La Nuova Italia, 1956) p. clxxxi: «Ma questo *noûs*, se aspira alla razionalità come è provato dalla sua espressione verbale, sta sempre radicato nel modo di concepire di una fede antica e primitiva. Solo tenendo presente questa, si è spiegato e si spiegherà la teologia di Senofane.» Trépanier, "Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods," cit., p. 281: «His god(s) are still all 'divine person(s)', in the sense that they are first and foremost knowers and rational agents.»

[17] Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977) 283: «Die griechischen Götter sind Personen und keine Abstraktionen, Ideen, Begriffe; *theós* kann Prädikat sein, ein Göttername in mythischer Erzählung ist Subjekt.» Guthrie, *The Greeks and their Gods*, cit., p. 36: «In the earliest Greek literature that we know, they [the gods] appear as a number of strongly individual personalities already united in the bonds of a settled, if somewhat quarrelsome, family life.» Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des fruehen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar* (New York: The American Philological Association, 1951) 77: «Darum sind diese Götter sehr persönlich, und nicht abstrakt.» Volviéndose a referir a la divinidad homérica, ibíd., p. 85: «Je größer ein Gott ist, desto mehr ist er für das Epos Person, und desto weniger Sache; und je mehr er Sache ist, desto weniger groß ist er.» Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, cit., p. 41: «Denn die [die Götter] sind eben keine unpersönlichen Kräfte, sondern persönliche Gestalten.» La opinión opuesta se puede encontrar v. gr. en Cornford, *From Religion to Philosophy*, cit., p. 115.

[18] Henri and H.A. Frankfort, "Myth and Reality," in *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, ed. H. and H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, William A. Irwin (Chicago: The University of Chicago Press, 1965) 4: «… for modern, scientific man as regards the phenomenal world is primarily an "It"; for ancient—and so for primitive—man it is a "Thou."» Una presentación análoga, más reciente, es la de Gérard Naddaf, "L'ἱστορία (*historia*) comme genre littéraire dans la pensée grecque archaïque," in *Lire les présocratiques*, ed. Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme (Paris: PUF, 2012) 68: «En définitive, avec l'apparition de la philosophie, l'univers fut considéré comme purement naturel, et comme échappant à toute intervention divine (prières, sacrifices, etc.) et donc aux forces surnaturelles qu'elle présuppose. Les entités qui se trouvent à l'arrière-plan de l'univers ou qui le contrôlent subissent un phénomène de dé-personnification.»

palmarios. No es éste el lugar para discutir su teoría; baste evidenciar que la reflexión filosófica *racional* de Jenófanes y de muchos otros filósofos griegos ha considerado una adquisición especulativa la condición personal de lo divino a la que había llegado ya de alguna manera el mito.[19]

El caso de Jenófanes revela que la filosofía no entiende su cometido como una erradicación de los dioses; asimismo muestra que eliminar lo antropomórfico no supone necesariamente descartar todo rasgo personal en la divinidad. Un contemporáneo de Anaxágoras como Empédocles no se empacha de tratar como una divinidad a su Esfero, a quien describe de esta manera: «No le salen de la espalda dos alas; sin pies, ni veloces rodillas, ni órganos genitales.»[20] El mito se vuelve problemático para los filósofos principalmente en lo tocante a la "forma" de la divinidad.[21] Sin embargo, el papel cosmogónico de

---

[19] Sobre los estudios contemporáneos acerca del mito, menos "racionalistas" pero no por ello menos necesitados de ulterior crítica filosófica, véase el artículo de Lluís Duch, "El context actual del Mite," *Anàlisi* 24 (2000) 27-54, que incluye una bibliografía comentada. Los siguientes estudios tratan también la historia de la interpretación del mito en cuanto tal: cf. Leonid Zhmud, "On the Concept of 'Mythical Thinking'," *Hyperboreus* 1 (1994/1995) 155-169; Luc Brisson, "Mythe et savoir," in *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, ed. Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin (Paris: Flammarion, 1996) 77-88; Carlos García Gual, "Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del *Mythos* y del *Logos*," *Daímon, Revista de Filosofía* 21 (2000) 55-66; id., *Introducción a la mitología griega* (Madrid: Alianza, 2004) 11-28; id., "Mitología," in *Veinte años de filología griega*, ed. Francisco R. Adrados, José Antonio Berenguer, Eugenio R. Luján, Juan Rodríguez Somolinos (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008) 587-605; Willem Dupré, "Myth: A Challenge to Philosophy," in *New Perspectives on Myth: Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein (the Netherlands), 19-21 August, 2008*, ed. Wim M. J. van Binsbergen & Eric Venbrux (Haarlem: Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, 2010) 335-356.

[20] οὐ γὰρ ἀπὸ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται, / οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα (DK 31 B 29, Graham 57). Igualmente, da otra descripción semejante de la divinidad: οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέηι κεφαλῆι κατὰ γυῖα κέκασται, / οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται, / οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα λαχνήεντα, / ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον, / φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῆισιν (DK 31 B 134, Graham 195; cf. Jenófanes: DK 21 B 25, Graham 37).

[21] Así piensa Aristóteles: ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾠοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν (*Metaph.*, Λ, 8, 1074 b 5-10). Asimismo, podríamos poner como ejemplo al autor del Papiro Derveni, el cual se sirve ampliamente de la alegoría a fin de eliminar la "inmoralidad" de los mitos (otra objeción que ya había señalado Jenófanes: DK 21 B 11). De modo semejante a Empédocles, el Papiro lleva a cabo una remoción de lo antropomórfico aplicando la cosmología de los presocráticos. No obstante, este autor es principalmente un escritor religioso.

ésta no es necesariamente eliminado ni su condición personal es alterada. Para rechazar estos aspectos, habríamos de tropezarnos más bien con su negación explícita. Estas reflexiones y otras que podrían añadirse deberían ayudarnos a aceptar con calma la posibilidad de que Anaxágoras haya presentado a su Intelecto personificado.[22] Veamos, pues, el contexto en que se utiliza tal recurso literario.

---

[22] A favor de la condición personal de Intelecto: cf. Peter Volkmuth, "Die Lehre des Anaxagoras von dem dualistisch Weltlebenden göttlichen Noῦς in ihrer Reinheit dargestellt," *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* 27 (1838) 7; Franz Hoffmann, *Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon im Zusammenhange ihrer Lehren von der Welt und dem Menschen* (Würzburg: Friedrich Ernst Thein, 1860) 8; id., "Der dualistische Theismus des Anaxagoras und der Monotheismus des Sokrates und Platon." *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 39 (1861) 7; Heinze, "Ueber den Noῦς des Anaxagoras," cit., p. 36; Emil Arleth, "Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 8 (1895) 190-195; Eberhard Dentler, "Der νοῦς nach Anaxagoras," *Philosophisches Jahrbuch* 11 (1898) 177-181; Fritz Krohn, *Der voῦς bei Anaxagoras* (Münster: Johannes Bredt, 1907) 6, 11; Felix M.L. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras* (New York: King's Crown, 1949) 96ss.; Davide Ciurnelli, *La filosofia di Anassagora* (Padova: CEDAM, 1947) 30; Lloyd P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology* (London: Routledge, 1990) 30; Jonathan Barnes, "Les penseurs préplatoniciens," in *Philosophie grecque*, ed. Monique Canto-Sperber (Paris: PUF, 1997) 63; Christian Pietsch, "‹Wie ein nüchterner neben planlos Sprechenden›. Anaxagoras auf dem Weg zur aristotelischen Vier-Ursachen-Lehre," *Grazer Beiträge* 24 (2005) 61; Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians* (Burlington: Ashgate, 2007) 86. Sin embargo, expresamente en contra: cf. Wilhelm Windelband, Albert Goedeckemeyer, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum* (München: Beck, 1963) 62; Mirella Carbonara Naddei, *ΣΠΕΡΜΑΤΑ, ΝΟΥΣ, ΧΡΗΜΑΤΑ nella dottrina di Anassagora* (Napoli: Libreria Scientifica, 1969) 96; id., *Scienza e metafisica nei primi filosofi greci* (Napoli: Il tripode, 1974) 143; José Lorenzo González, "La idea de 'nous' en Anaxágoras," *Helmantica* 26 (1975) 216-218; Ángel J. Cappelletti, "Anaxágoras y la filosofía de su época," *Revista Venezolana de Filosofía* 9 (1979) 46, nota 48; id., *La Filosofía de Anaxágoras* (Caracas: Sociedad venezolana de filosofía, 1984) 254; Malcolm Schofield, *An Essay on Anaxagoras* (Cambridge: Cambridge UP, 1980) 14; Wolfgang H. Pleger, *Die Vorsokratiker* (Stuttgart: Metzler, 1991) 129; Giovanni Gilardoni e Giampiero Giugnoli, *Anassagora. Frammenti e testimonianze* (Milano: Bompiani, 2002) 225, 227, 229. Resulta necesario recalcar que en todo este epígrafe nos referimos tan sólo a un concepto *prefilosófico* de persona. En este sentido, son notables las páginas de Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2 (Leipzig: Fues, 1892) 994ss., donde el eminente estudioso alemán niega que el *noûs* sea personal por no cumplir los requisitos que, según él, son imprescindibles para el concepto de persona. Siguiendo la misma lógica, podríamos creer que, habiendo cambiado por entero nuestra comprensión del universo, los nombres griegos para el sol y la luna designan realidades totalmente diversas de las designadas por nuestras palabras. Sin embargo, eso que brilla en el cielo es el sol y esto que siente, piensa, ama y habla es persona, independientemente de cómo expliquemos cada uno. Aplicamos aquí la inteligente distinción fregeana entre sentido y referencia: cf. Gottlob Frege, "Über Sinn und Bedeutung," *Zeitschrift für Philoso-*

* * *

El tono solemne y casi sacro con que se expresa el filósofo ha sido digno de la atención de los comentaristas antiguos y modernos.[23]

---

phie und philosophische Kritik 100 (1892) 25-50. De hecho, ya en la *Ilíada* se pueden advertir las notas distintivas suficientes para hablar de una comprensión no especulativa de la personalidad, a saber, la identidad individual de un sujeto dotado de entendimiento y libre albedrío. Con esto no queremos decir, pues, nada más que Intelecto es comparable a otro sujeto merecedor de nombre propio, como Aquiles o Zeus: cf. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, cit., pp. 9-16; Werner Jaeger, *Paideia* (Berlin: Walter de Gruyter, 1989) 9, 31s., 162s.; Fränkel, *Dichtung und Philosophie des fruehen Griechentums*, cit., pp. 107-120. Esto ha sido ratificado por Shirley D. Sullivan, "The Mind and Heart of Zeus in Homer and the *Homeric Hymns*," *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994) 104: «The early Greeks, it appears, do have a notion of self. But this is exactly that, a "notion", not a clearly defined concept. Heroes know who they are and how they differ from others. They take a sense of self for granted. For this reason probably we do not find early discussions of a self. "Person", therefore, emerges clearly in early Greek poetry.» Cf. id. *Psychological Activity in Homer. A Study of Phrēn* (Ottawa: Carleton UP, 1988) 2-7; Ruth Padel, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self* (Princeton: Princeton UP, 1992) 44-48; Christopher Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue* (Oxford: Clarendon, 1996); Rossana Stefanelli, "Nóος ovvero la 'via' del pensiero," *Glotta* 85 (2009) 233.

[23] Así describe Diógenes Laercio (II, 6) el libro de Anaxágoras: … ἀρξάμενος οὕτω τοῦ συγγράμματος, ὅ ἐστιν ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον. André Laks, "Anaxagore," in *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, ed. Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin (Paris: Flammarion, 1996) 576: «On comprend que les Anciens aient été sensibles à la beauté et à la grandeur de ce style.» Sobre el estilo de Anaxágoras, los mejores estudios son los de David Sider, *The Fragments of Anaxagoras* (Sankt Augustin: Academia, 2005) 22-32; Gherardo Ugolini, "Appunti sullo stile di Anassagora," *Elenchos* 6 (1985) 315-332; Carla Schick, "Appunti per una storia della prosa greca. IV. La lingua dei filosofi naturalisti ionici del V secolo: Anassagora, Diogene di Apollonia, Democrito," *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 90 (1956) 462-471. Puede consultarse también: cf. Diego Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La Nuova Italia, 1966) 221s.; Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, cit., pp. 28-33; Carlos Disandro, "Prosa griega y *Noein*. Heráclito y Anaxágoras," *Limes* 3-4 (1991-1992) 100-104; Laura Gemelli Marciano, "Lire du début : quelques observations sur les *incipit* des présocratiques," *Philosophie antique* 7 (2007) 22-29; Jochen Althoff, "Presocratic Discourse in Poetry and Prose: The Case of Empedocles and Anaxagoras," *Studies in History and Philosophy of Science* 43 (2012) 293-299. De gran importancia es también el estudio de Karl Deichgräber, "Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker," *Philologus* 88 (1933) 347-361. Este autor compara el estilo del fragmento duodécimo de Anaxágoras con la literatura hímnica, en particular con un himno órfico a Zeus del que tenemos distintas versiones (Bernabé 31, Kern 21a). Algunos de los versos de dicho himno son citados en el papiro Derveni; como es sabido, el papiro fue descubierto después de la publicación del artículo de Deichgräber y es evidente que su autor depende en parte de Anaxágoras. Un estudio general sobre los recursos literarios de la prosa jonia: cf. Francisco R.

Su estilo se refleja especialmente en el fragmento duodécimo, por ser de mayor extensión. Este paso cuyo tema es, por cierto, el νοῦς, está delimitado por la doble mención de la mezcla al principio y al final.[24] Se produce así cierta circularidad del contenido que permite identificar la importancia que da Anaxágoras a la independencia del νοῦς, de la cual hablaremos en este capítulo. Se puede apreciar la repetición de determinados términos (περιχώρησις y περιχωρεῖν, χρήματος, πᾶν, ἀποκρίνω, etc.), cuya importancia es de este modo enfatizada. También vemos un quiasmo: τεωι ἐμέμεικτο ἄλλωι (…) εἰ ἐμέμεικτό τεωι; o bien: ἐπὶ δὲ πλέον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. Existe cierto paralelismo estructural entre los versos siguientes, que hacen uso del "estilo καὶ" y de los participios:

καὶ τὰ συμμισγόμενά τε	καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι
καὶ ἀποκρινόμενα	καὶ ὁποῖα ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι,
καὶ διακρινόμενα	καὶ ὅσα νῦν ἐστι
	καὶ ὁποῖα ἔσται,
πάντα ἔγνω *νοῦς*.	*πάντα* διεκόσμησε *νοῦς*.

Merece la pena resaltar que la referencia al pasado, presente y futuro que aparece en las líneas citadas es característica de la literatura religiosa, con la cual ha sido comparado el fragmento duodécimo.[25] Estamos, pues, prácticamente ante un "himno al *noûs*" cuyas palabras, más que por un filósofo, podrían haber sido pronunciadas por un hierofante.[26] Esta proximidad con el discurso religioso ayuda para hacer admisible una personificación.

Adrados, *Historia de la lengua griega*, §§197, 227ss. (Madrid: Gredos, 1999) 126s., 148ss. Sobre el texto filosófico presocrático en general: cf. Harold Cherniss, "Ancient Forms of Philosophic Discourse," in *Philosophy Before Socrates*, ed. Terence Irwin (New York: Garland, 1995) 34-55; Charles H. Kahn, "Writing Philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato," in *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, ed. Harvey Yunis (Cambridge: Cambridge UP, 2003) 139-161; Alberto Bernabé, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo* (Madrid: Evohé, 2013) 15-140, especialmente pp. 47-50.

[24] Aplicando esa estructura, Diels asoció fr. 4a y 4b por la repetición de las palabras: τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων. También se puede ver la circularidad en fr. 6: ἶσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ πλῆθος // πολλὰ ἔνεστι (…) ἶσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζοσί τε καὶ ἐλάσσοσι.

[25] Deichgräber, "Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker," cit., p. 359 relaciona esta triple indicación temporal con los versos órficos siguientes: Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος· / Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται· (Bernabé 31, Kern 21a). Las palabras de Anaxágoras tienen una similitud mayor con Empédocles: ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται (DK 31 B 21, v. 9, Graham 45). Sobre este paso: cf. cap. 4.2.

[26] Cf. Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, cit., p. 5. Por otra parte, Alfred H. LLoyd, "The Poetry of Anaxagoras' Metaphysics," *The Journal of Philosophy, Psychology*

Como decíamos al principio, la personificación del νοῦς está principalmente señalada por la notoria ausencia de artículo en los fragmentos undécimo y duodécimo, una carencia que suele ser empero suplida en las traducciones. Este hecho puede parecer poco relevante, dado que en las apariciones del νοῦς en los fragmentos decimotercero y decimocuarto sí posee el artículo determinado (3x con artículo frente a 9x sin él). Podría explicarse esta anomalía porque Aristóteles lo menciona habitualmente con artículo, una costumbre en la que le sigue Simplicio —a la sazón, el transmisor de los cuatro fragmentos citados—.[27] En Aristóteles, *el* νοῦς de Anaxágoras se ha convertido ya en un tema de discusión y por eso recibe el artículo, de igual modo que τὸ τί ἦν εἶναι, ὁ τρίτος ἄνθρωπος… A Simplicio le habría resultado fácil interpolar accidentalmente el artículo.[28] Por el contrario, la carencia de artículo tiene visos de pertenecer originariamente a la obra de Anaxágoras, si tenemos en cuenta el impacto que este recurso tuvo en el auditorio griego.

Como es bien sabido, Platón se hace eco de la vívida impresión que causó el discurso en el joven Sócrates (*Phaedo*, 97b ss.). Pero sobre todo creemos relevante el apodo de "Intelecto" —*Mr. Mind*, como risueñamente traduce Curd[29]— con que califican a Anaxágoras los burlones versos de Timón referidos por Diógenes Laercio (II, 6). Nótese en ellos la falta del artículo:

> Dicen que allá está también Anaxágoras, valiente héroe, / Intelecto (Noῦν), pues tuvo entendimiento; el cual, al despertarse repentinamente, / fijó todo lo que hasta entonces estaba junto y revuelto.[30]

---

and Scientific Methods 4 (1907) 85-94 insiste, quizá con algún exceso, en la elevación poética de la filosofía de Anaxágoras.

[27] Cf. Aristoteles, *Phys.*, VIII, 5, 256 b 25; *De an.*, I, 2, 404 b 2, 405 a 15, b 19. Simplicio: DK 59 A 41, 64. Eudemo usa igualmente el artículo, según refiere Simplicio en DK 59 A 59. La designación del *noûs* acompañado de τις en νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι (Aristoteles, *Metaph.*, A, 3, 984 b 15) podría indicar también la perplejidad que despertaba la ausencia de artículo en el texto original; esta extrañeza es tanto más digna de mención, cuanto aparece en un autor que lo trata generalmente con él.

[28] Otra explicación para la aparición del artículo en los fragmentos decimotercero y decimocuarto se la debemos a Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, comm. ad loc., cit., p. 234. Este autor piensa que tales pasos podrían pertenecer a otra sección de la obra.

[29] Cf. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia*, cit., p. 192. También Luciano de Crescenzo había bromeado sobre «il signor *Noús*» en su *Storia della filosofia greca*, vol. 1 (Milano: Modadori, 1983) 188; así da comienzo a su capítulo sobre Anaxágoras: «Frank Sinatra fu definito *the Voice*, la Voce, Anassagora invece fu soprannominato *Noús*, la Mente» (ibíd., p. 183).

[30] καί που Ἀναξαγόρην φάσ' ἔμμεναι, ἄλκιμον ἥρω / Noῦν, ὅτι δὴ νόος αὐτῶι, ὃς ἐξαπίνης ἐπεγείρας / πάντα συνεσφήκωσεν ὁμοῦ τεταραγμένα πρόσθεν (DK 59 A 1).

Creemos que este sobrenombre constituye un testimonio de lo paradójico que resultaba para un lector griego el modo como es usado el término νοῦς en el libro de Anaxágoras. Lo natural al encontrar la palabra sin artículo sería pensar en una personificación y, con toda probabilidad, en una divinización.[31] Timón bromearía sobre esta nueva deidad y quizá apodara a Anaxágoras con el nombre del mismo dios al que adora.[32] Acaso por esta misma razón afirmaba Platón que

---

También otros autores atestiguan el apodo: cf. DK 59 A 2, 3, 15, 24; Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, ed. Bekker 278. Como ha observado Pierre Destrée, "Platon et Leibniz, lecteurs d'Anaxagore," *L'antiquité classique* 68 (1999) 130, cuando el Sócrates del *Fedón* comenta la doctrina de Anaxágoras diciendo que éste no había hecho uso de la inteligencia (ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν *νῷ* οὐδὲν χρώμενον: *Phaed.*, 98b), estaría provocando una irónica ambigüedad: aparentemente, Sócrates declara el exiguo papel de Intelecto en la formación del mundo pero, a la vez, sugiere que Anaxágoras no usó mucho el suyo propio. De esta manera se está dando el primer paso para identificar el *noûs* del que habla Anaxágoras y el propio *noûs* del filósofo, con un tenor muy semejante al de Timón en los versos citados (ὅτι δὴ νόος αὐτῶι). También podría aludir a Anaxágoras cuando echa en falta tan siquiera "un poco de entendimiento" (σμικρὸν νοῦ: *Leg.*, X, 887e; cf. ibíd., 886d-e; además, el texto recuerda al fr. 12: νοῦς … ὁ μείζων καὶ ὁ *ἐλάσσων*) entre los que no reconocen las divinidades astrales. Empleando mayor benevolencia frente al Clazomenio, se aplica una ironía similar al decir: οὕτως αὐτὸν *ἀνόητα* σοφίζεσθαι (*Hipp. ma.*, 283a). Otros ejemplos en Platón y Aristóteles: … καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ *ἄτοπα* (*Phaed.*, 98c); *ἄτοπος* … ὁ νοῦς (*Phys.*, I, 4, 188 a 9). Con otra terminología, existe un juego análogo en Jenofonte: κινδυνεῦσαι δ' ἂν ἔφη καὶ παραφρονῆσαι τὸν ταῦτα μεριμνῶντα οὐδὲν ἧττον ἢ Ἀναξαγόρας *παρεφρόνησεν* ὁ μέγιστον *φρονήσας* ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι (*Memorabilia*, IV, 7, 6). Cf. Pierre Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon* (Paris: Vrin, 2006) 143.

[31] Anaxágoras sale a relucir en la *Apología de Sócrates* debido a una acusación contra Sócrates que no lo tachaba en principio de ateo sino de la introducción de *nuevas divinidades*: ἢ δῆλον δὴ ὅτι κατὰ τὴν γραφὴν ἣν ἐγράψω θεοὺς διδάσκοντα μὴ νομίζειν οὓς ἡ πόλις νομίζει, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά; (*Apol.*, 26b). En este sentido, el δαιμόνιον de Sócrates podría estar emparentado con el νοῦς de Anaxágoras, en cuanto "dios en nosotros" (DK 59 A 48): cf. infra nota 33.

[32] Esta misma lógica podría haber acompañado también el apodo de Diógenes el cínico, quien recibe el insultante mote de "perro" (Aristoteles, *Reth.*, III, 10, 1411 a 24; Diogenes Laertius, VI, 33ss.). Este apelativo podría tener un fundamento añadido a los que tradicionalmente se suelen enumerar. Evidentemente, con alguna dosis de ironía, podría haberse considerado su forma de vida como cierta veneración religiosa hacia esta criatura. En esto se aplicaría la idea de Jenófanes, para quien cada "animal" adoraría su propia efigie divinizada (DK 21 B 15) o viceversa, la concepción tradicional por la cual existe cierta afinidad entre cada adorador y su divinidad protectora (piénsese v. gr. en el celibato de Hipólito que lo asemeja a Artemisa, el prudente Odiseo bajo el amparo de Palas, etc.). El mote de "can" podría habérsele ocurrido a Diógenes de Sínope mismo (ἔλεγεν ἑαυτὸν κύνα εἶναι: Diogenes Laertius, VI, 33), puesto que también debía de pensar que «los hombres buenos son imágenes de los dioses» (Τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι: ibíd., 51). De tan peculiar modo, el cínico, ese «Sócrates enloquecido» (Σωκράτης μαινόμενος: ibíd., 54), estaría heredando las enseñanzas del maestro de su maestro (a propósito, ya Antístenes, preceptor

todos los antiguos sabios concordaban en poner al νοῦς rigiendo cielo y tierra y, con ello, se honraban a sí mismos (ἑαυτοὺς σεμνύνοντες), pues, tal es el dios en nosotros.[33]

En la literatura griega antigua e incluso entre los contemporáneos de Anaxágoras, los nombres propios no suelen llevar artículo. Esta práctica afecta así a los topónimos como a los nombres de hombres y dioses.[34] Con tales datos ante los ojos, consideremos sucintamente el uso que hace Anaxágoras de este determinante. Como es característico en los escritos médicos y filosóficos, aparece profusamente la construcción de conceptos abstractos a través del artículo neutro que acompaña a un adjetivo. Pues bien, todos los adjetivos sustantivados que citamos a continuación tienen la función de sujeto y por tanto llevan su artículo correspondiente: τὸ σπμικρόν (fr. 1, 3, 6, 12), τὸ ἐλάχιστον (fr. 3, 6), τὸ μέγας (fr. 3, 6), τὸ διερόν (fr. 4, 12, 15), τὸ ξερόν (fr. 4, 12, 15), τὸ θερμόν (fr. 4, 8, 12, 15), τὸ ψυχρόν (fr. 4, 8, 15), τὸ λαμπρόν (fr. 4, 12, 15), τὸ ζοφερόν (fr. 4, 15), τὸ πλήθος (fr. 7)… Tales conceptos nos interesan porque parecen ser ingredientes de la mezcla. Pero el término νοῦς no es un adjetivo. Por esta razón, acaparan más bien nuestro interés los siguientes sustantivos concretos, los cuales aparecen en singular con su respectivo artículo, como los miembros de la serie: τά ἄστρα, ὁ ἥλιος, ἡ σελήνη, ὁ ἀὴρ, ὁ αἰθὴρ (fr. 12), junto a ἡ σύμμιξις (fr. 4b) y ἡ ταχυτὴς (fr. 9).

Encontramos también nombres sin artículo cuando se hace de ellos un juicio existencial, como σπέρματα, ἥλιος y σελήνη (fr. 4a), γῆ (fr. 4b) o bien forman parte de un predicado, como ἰδέας, χροιὰς, ἡδονάς (fr. 4a), βίη (fr. 9) o ψυχή (fr. 4, 12). Por otro lado, sustantivos sin artículo con función de sujeto aparecen sólo excepcionalmente: θρίξ y σάρξ (fr. 10) o ἥλιος (fr. 18). Algo similar sucede con γῆ, λίθοι y ὕδωρ (fr. 16), que carecen de artículo en cuanto sujetos de la voz

---

de Diógenes y discípulo de Sócrates, podría haber llamado "caballo" a Platón por sus alabanzas a una de estas bestias: cf. ibíd., 7). En efecto, Sócrates parecía rendir algún "culto" al can, «el dios de los egipcios» (μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν: Plato, *Gorgias*, 482b). Resulta lógico pensar que se refería burlonamente a Anubis, el dios con cabeza de chacal.

[33] πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (*Phil.*, 27c). Σεμνύνεις γάρ, ὦ Σώκρατες, τὸν σεαυτοῦ θεόν (ibíd., 28b). Sobre "el dios en nosotros" (DK 59 A 48), véase cap. 4, nota 33.

[34] Cf. Basil L. Gildersleeve, "On the Article with Proper Names," *The American Journal of Philology* 11 (1890) 483-487. Véase asimismo el estudio sobre el uso del artículo determinado realizado por Stéphanie J. Bakker, *The Noun Phrase in Ancient Greek* (Leiden: Brill, 2009) 145ss.

pasiva, mientras que lo reciben al punto, una vez pasan a formar parte del predicado de la siguiente oración.

Sin querer ser exhaustivos, no podemos dejar de mencionar que los fragmentos primero y segundo refieren los términos ἀήρ y αἰθήρ en singular, actuando como sujeto, pero sin artículo. Resulta llamativo porque estos gases vuelven a hacer aparición después con artículo (fr. 12 y αἰθήρ sale en solitario en fr. 15). Se podría pensar que en el fragmento primero aparecen como ingredientes y luego como aparentes sustancias, semejantes en eso a los astros, juntos a los cuales son enumerados. Esto podría encontrar respaldo en la mención de la tierra como ingrediente (fr. 4b), en un lugar donde carece de artículo. Es menester reconocer que mediante el solo análisis lingüístico no podemos delimitar con completa certeza el proceder de Anaxágoras, puesto que se hallan varias irregularidades. No obstante, en el caso de ambos gases, nos remitimos a la ascendencia hesiódico-parmenídea del aire y del éter en Anaxágoras, a la que hemos hecho referencia en los capítulos anteriores. Siendo probable que el Clazomenio tuviera en mente tal trasfondo, no habría gran dificultad para tratarlos como sendos personajes. De hecho, el protagonismo que poseen en el sistema de Anaxágoras llevó a Diógenes de Apolonia a identificar el primero —si no los dos— con el νοῦς, haciendo de ellos un solo dios.[35]

* * *

Tampoco se puede pasar por alto un curioso fenómeno lingüístico que se advierte en el fragmento duodécimo. El sustantivo νοῦς es masculino, de modo que, represente un personaje o no, sus adjetivos deberían concordar con él en tal género, igual que γῆ es femenino, se refiera a Gea o bien a la tierra sin más. Sin embargo, en dos ocasiones se predican del νοῦς varios adjetivos en género neutro: νοῦς δέ ἐστιν *ἄπειρον* καὶ *αὐτοκρατὲς* y ἔστι γὰρ *λεπτότατόν* τε πάντων χρημάτων καὶ *καθαρώτατον* (fr. 12). En otras ocasiones Anaxágoras guarda expresamente la concordancia con el masculino de la palabra

[35] Cf. DK 64 B 5. Merece la pena comentar, a propósito de Diógenes de Apolonia que éste no habla de νοῦς sino de ἡ νόησις, término que aparece con artículo en DK 64 B 4 (3x), 5 y sin él en DK 64 B 3, 4. Además de Diógenes, nos consta que otros discípulos de Anaxágoras identificaban el νοῦς con Zeus (Metrodoro de Lámpsaco, DK 61, 6). Roy Kenneth Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (New York: Burt Kranklin, 1931) 103-117 cree que el *noûs*, el aire y el éter de Anaxágoras constituyen un solo dios. Esta identificación entre ese gas y el *noûs* ha sido defendida por Cappelletti: cf. cap. 4 nota 120.

νοῦς y también usa dos veces seguidas el pronombre en tal género: *μόνος αὐτὸς* ἐπ᾽ ἐωυτοῦ ἐστιν (…) νοῦς δὲ *πᾶς ὅμοιός* ἐστι καὶ *ὁ μείζων* καὶ *ὁ ἐλάττων* (fr. 12). Por otra parte, en otro lugar se vale del género neutro para hablar de dos sustantivos masculinos, el aire y el éter: πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, *ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα* (fr. 1). Este uso del género neutro lleva a preguntarse si será esta razón la que motive a los traductores anglófonos (Burnet, Guthrie, Sider, Curd, Graham…) para referirse con gran unanimidad al νοῦς valiéndose del pronombre neutro *it* (aunque *it* también correspondería a su significado: *intellect*, *mind*…). Semejante proceder podría inducir a una negación de la condición personal de Intelecto.[36] Ahora bien, conviene aclarar que el mero género neutro no nos obliga a ello, pues ni siquiera es ése el caso entre las lenguas modernas mismas, las cuales podrían en principio inclinarnos a dividir el mundo entre cosas y personas. En ellas se pueden encontrar algunos casos en los cuales cabe aplicar el género neutro a seres personales.[37] En realidad, igual

[36] Así ha pensado uno de los pocos que han apreciado la anomalía a la cual nos estamos refiriendo, Wilhelmus Schorn, "Anaxagorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatae. Fragmenta Quae Supersunt Omnia Disposita et Illustrata" (Phil. Diss., Universitas Fridericia Wilhelmia Rhenana, 1829) 26: «Neutro genere philosophus non sine causa usus est, ne mens haberetur pro persona.» Añade a tal observación la siguiente cita de Aristóteles quien, de modo semejante a Anaxágoras, pone los predicados del *noûs* en género neutro: ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς (*De an.*, III, 4, 429 b 23). Una crítica a la postura de Schorn la encontramos en Arleth, "Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele," cit., pp. 190ss.

[37] *It's Peter*, *das ist Frank*; en español existen incluso casos muy semejantes al que aparece en el texto de Anaxágoras: "Juan es lo más importante para mí" o "Margarita es la cosa más hermosa del mundo." En alemán hay varios sustantivos neutros referidos exclusivamente a personas (sobre todo ciertos diminutivos, pero no sólo): *Mädchen*, *Weib*, *Kind*, *Fräulein*, *Männchen*, etc.; además, en esa misma lengua, se pueden predicar sustantivos neutros de una persona: *Mark ist ein Vernunftwesen* (esto es también posible en griego, como en Ioh. 3, 24: πνεῦμα ὁ θεός). La tradición germánica, ya antes de Diels, traducía νοῦς por *Geist* valiéndose del apropiado pronombre *er*, aunque esto deja en suspenso la cuestión de la personificación. No obstante, Diels omite el artículo. Por otra parte, con buen tino, traduce νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον por *Geist ist* etwas *nicht durch Grenze Bestimmtes* (también, por ejemplo, Grünwald, traduce *etwas Unendliches*). El mismo problema con el género es solucionado por Diels en el fragmento primero arriba citado (ἀήρ καὶ αἰθὴρ … ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα) añadiendo la palabra *Stoffe*. Asimismo, Barnes escribe *something limitless*. De manera bastante similar, Lanza (*Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 224) explica esta aparente anomalía gramatical como la predicación implícita del término χρῆμα (cosa). Sobre la pertenencia de Intelecto al conjunto de las "cosas" hablaremos en el siguiente epígrafe. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 75, por su parte, al comentar el fragmento primero, propone Plato, *Apol.*, 22e donde un neutro es antecedente de dos términos femeninos. Por último, también han notado la predicación del género neutro respecto del *noûs* Gilardoni, Giugnoli, *Anassagora. Frammenti*

que sucede en griego, el uso del género neutro en el predicado sólo representa la consideración abstracta de éste. Se trata de un procedimiento análogo al seguido cuando se generaliza un adjetivo mediante el artículo neutro (lo brillante, lo denso, etc.).[38] Pero esto afecta más al predicado que al sujeto, como se puede ver en este paso de Aristóteles, donde late a la sazón el pensamiento de Anaxágoras: «Si el entendimiento es algo divino respecto de los hombres…» (εἰ δὴ *θεῖον* ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον).[39] Neutro es aquí sólo el predicado, mientras que el sujeto permanece masculino, aunque se predique de él un concepto genérico.[40]

---

e testimonianze, comm. ad loc., cit., p. 221; M. R. Wright, *Introducing Greek Philosophy* (Durham: Acumen, 2009) 92.

[38] Cf. M. Laura Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker*, vol. 3 (Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2007) 160. Esta autora considera acertadamente que los términos ἄπειρον y αὐτοκρατὲς (fr. 12) no son verdaderos atributos del *noûs* sino adjetivos sustantivados y traduce así el paso: «Der *nous* ist ein Unbegrenztes und Selbstherrliches.»

[39] *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 30. Un paralelo sería: δῆλον δὴ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, [καὶ] κἀν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον (*Eth. Eud.*, VIII, 2, 1248 a 25-27). Anaxágoras debió de enunciar en algún modo esta doctrina: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός (Euripides, ed. Nauck, fr. 1018 = DK 59 A 48). Aristóteles expone una enseñanza semejante haciendo uso de un esquema parecido, por el cual se entiende también el macrocosmos por el microcosmos: νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης (*Metaph.*, A, 3, 984 b 15-17).

[40] La sustantivación de adjetivos mediante el artículo neutro era una forma de considerar la realidad de manera general. Se trata de un modo incipiente de aproximación a los conceptos universales, previo a la formulación temática del estatuto lógico de los predicables. Así, la predicación de adjetivos en género neutro respecto del νοῦς, más que hacer hincapié en su condición de χρῆμα (Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 224), más bien pretende elevar el tono científico del discurso. En este sentido, Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London: Routledge, 1982) 406, Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, cit., pp. 13s., Stephen Menn, *Plato on God as Nous* (Carbondale and Eswardsville: Southern Illinois UP, 1995) 26ss. y más recientemente John E. Sisko, "Nous," in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, vol. 6 (Farmington Hills: Thomson Gale, 2006) 666, comprenden el sustantivo νοῦς como un *mass noun*, es decir, como un sustantivo incontable, acaso intrigados en parte por la alteración de género que estamos estudiando —un fenómeno al que no hacen empero referencia—. Ciertamente tienen bastante razón pues, como veremos en el capítulo siguiente, difícilmente podemos hablar de una verdadera "individuación" del νοῦς; pero también sucede que el νοῦς es mencionado sin artículo y personificado. Si damos más crédito que Schofield al contenido teológico de dicha personificación y observamos que propiamente sólo los predicados son neutros, sería razonable pensar que se hacen afirmaciones universales de una persona y no que un concepto singular sea convertido en universal. No es lo mismo decir "Intelecto es una cosa infinita" que afirmar "el intelecto es infinito" como tampoco son idénticas las sentencias "Pedro es una cosa pensante" y "el hombre es pensante" (que Pedro sea o no la única cosa pensante constituye otro problema distinto). En la misma sentencia de Aristóteles que hemos citado en el cuerpo pode-

Es, pues, improbable que los adjetivos neutros dichos de Intelecto pretendan alterar su género pero, aun si éste fuera el caso, el género neutro no nos obliga a dudar de su personalidad. De esto nos convence el contexto histórico en que se desarrolla la filosofía de Anaxágoras. Inicialmente, podría descorazonarnos el ejemplo de Empédocles con su Esfero (Σφαῖρος: DK 31 B 28). Esfero es, ciertamente, un nombre propio construido mediante la alteración del género de "esfera" (σφαῖρα), pero en este caso la figura personificada es masculina, no neutra. Sin embargo, la especulación más sugestiva respecto del género la tenemos en la literatura órfica. Los órficos tratan de buscar el principio último del universo, para lo cual hace falta superar un rasgo característico del pensamiento griego, a saber, la bipolaridad,[41] cuyo máximo exponente podemos ponerlo en Hesíodo. Este poeta encuentra necesario presentar todas las cosas emparejadas, como si la diferencia sexual fuera universal.[42] Se trata de una representación mental que Aristóteles ha sabido expresar magistralmente: «Por razón de la generación habría de encontrarse lo femenino y lo masculino en las cosas existentes.»[43] Por el contrario, los órficos buscan un principio anterior a la pareja diferenciada sexualmente y así

---

mos apreciar esto, pues se podría también decir θεῖον ὁ Καλλίου νοῦς y no sólo θεῖον ὁ νοῦς. Que el predicado sea neutro deja intacto el tipo de concepto (singular o universal) con que tratamos en el sujeto. Esta solución resulta preferible a la postura de Guetter quien no se detiene en los predicados del νοῦς sino en la presencia o ausencia de artículo. Esta alteración le hace suponer una transición desde un estado genérico del *noûs* hasta la aparición de un *Noûs* individuado y por tanto activo, capaz de comenzar la cosmogénesis: cf. David L. Guetter, "Anaxagoras as Probability Theorist," *Euphrosyne* 37 (2009) 35-42.

[41] Paula Philippson, *Untersuchungen über den Griechischen Mythos* (Zurich: Rhein, 1944) 40: «Unter griechischer Denkform ist hier polare Denkform verstanden. Polare Denkform sieht, begreift, formt und ordnet die Welt als Einheit in Gegensatzpaaren. Sie sind die Form, in der sich die Welt dem griechischen Geist darstellt, unter der er ihre Mannigfaltigkeit zu Ordnungen umbildet und als Ordnungen begreift.» Las conclusiones de Philippson sobre el pensamiento "polar" han sido acogidas por Reale, que prefiere hablar de *bipolarità*: cf. Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone* (Milano: Vita e Pensiero, 2003) 274ss.; id., *Platone e l'Accademia antica*, vol. 3, *Storia della filosofia greca e romana* (Milano: Bompiani, 2004) 97-99.

[42] «In particular, we can discern that the prototype of all opposition or contrariety is the contrariety of sex» (Cornford, *From Religion to Philosophy*, cit., p. 65).

[43] ἕνεκα τῆς γενέσεως ἂν εἴη τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ἐν τοῖς ουσιν (*De gen. an.*, II, 1, 731 a 2s.). La edición de Drossaart Lulofs, *Aristotelis de generatione animalium* (Oxford: Clarendon Press, 1965) completa οὐσιν escribiendo ἔχουσιν. Sin embargo, no es necesaria tal corrección, como ha expresado Abraham P. Bos, "Aristote sur Dieu en tant qu'*arché geneseôs* en opposition au démiurge de Platon," *Revue de Philosophie Ancienne* 27 (2009) 51. La diferencia sexual constituye también una de las parejas de opuestos que citan los pitagóricos: cf. Aristoteles, *Metaph.*, A, 5, 986 a 25.

el personaje que sitúan en el origen del mundo es un andrógino, ni macho ni hembra, pero no por ello menos merecedor de ser tratado como una persona (Bernabé 134, Kern 81). Semejante doctrina se puede observar ya en el himno comentado en el Papiro Derveni, una composición seguramente anterior a Anaxágoras. Este himno es bien conocido en otras versiones posteriores, recogidas en diferentes textos literarios. Hemos de reconocer que en el papiro no se encuentran las palabras que dicen: «Zeus nació varón, Zeus inmortal llegó a ser doncella.»[44] No obstante, el comentarista extrae del texto que «Afrodita Urania y Zeus (…) son nombres atribuidos al mismo dios.»[45] Algo similar hace Parménides, quien denomina probablemente a la misma divinidad, unas veces Afrodita y otras Eros.[46] No podemos estar seguros de que tenga alguna relación tal bisexualidad de la primera divinidad órfica con el género neutro aplicado al *noûs* de Anaxágoras[47] pero, al menos, la especulación de los órficos nos obliga a admitir que no es necesario tener delante una entidad masculina o femenina para estar seguros de que tratamos con una personificación.

* * *

La comparación con otros autores presocráticos puede resultar más convincente para ver en el νοῦς un personaje. Parménides, a quien ya hemos citado bastante, menciona toda una pléyade de dioses: las hijas del Sol, el Día y la Noche, etc.[48] Ahora bien, entre todos ellos, atrae nuestra atención Eros-Afrodita, a quien el de Elea pone como causa eficiente. Sin duda, este ser divino tiene como equivalente al νοῦς en el pensamiento de Anaxágoras. Un fenómeno semejante lo encontramos en Empédocles, un filósofo con quien el Clazomenio guarda gran parentesco doctrinal. Este filósofo designa como dioses, personificándolos, a sus cuatro elementos o raíces, a Esfero, así como

---

[44] Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη· (Aristoteles?, *De mundo*, 401 b 2; Bernabé 31, Kern 21a).

[45] Ἀφροδίτη οὐρανία καὶ Ζεὺς (…) τῶι αὐτῶι θεῶι ὄνομα κεῖται (col. 21).

[46] Cf. DK 28 B 12, 13, 18.

[47] Leitao piensa que el *noûs* asume más bien un rol masculino: David D. Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature* (New York: Cambridge UP, 2012) 41.

[48] Ἡλιάδες (DK 28 B 1, v. 9), Νύξ (ibíd., vv. 9, 11; DK 28 B 9), Ἦμαρ (DK 28 B 1, v. 11), Δίκη (ibíd., v. 14; DK 28 B 8, v. 14), Πειθώ (DK 28 B 2, v. 4), Ἀνάγκη (DK 28 B 8, v. 30), Μοῖρα (ibíd., v. 37), Ἔρως (DK 28 B 13; cf. DK 28 B 12, v. 3), *Venus* (DK 28 B 18). Hay también una mención del Olimpo (DK 28 B 11) y por último, pero no menos importante, está la diosa innominada que revela la vía de la verdad a Parménides (DK 28 B 1, v. 22).

a sus principios movientes, la Amistad y el Odio.[49] En Empédocles, en lugar de ser explicada la mitología mediante filosofía, la filosofía es aclarada gracias a los mitos. Son inventados dioses nuevos (Esfero, Amistad, Odio…), o bien se utilizan los nombres tradicionales para designar principios filosóficos: la Amistad se llama Afrodita y los cuatro elementos reciben los nombres de Zeus, Hera, Aidoneo y Nestis. Más que una desmitificación, encontramos todo lo contrario: se designa como divino precisamente aquello que ha sido identificado por la filosofía como principio metafísico.[50]

En Empédocles, como en Parménides, las realidades que originan el movimiento son consideradas sagradas. Ambos parecen concentrarse en un aspecto característico de lo divino en la religión helénica. Sin querer determinar cuál sea la dimensión más esencial de la divinidad griega —por así decir, su "constitutivo formal"— nos limitamos a recordar que uno de los rasgos indicativos para tomar algo por divino es justamente su capacidad de actuación.[51] Por esta

---

[49] Ζεὺς, Ἥρη, Ἀιδωνεύς, Νῆστίς (DK 31 B 6), Φιλότης (ibíd., B 17, vv. 7, 20; B 18-21, 26, 35, 96, 115), Ἀφροδίτη (ibíd., B 17, v. 24; B 22, 86, 87), Κύπρις (ibíd., B 73, 75, 95, 98, 128, v. 3), Νεῖκος (ibíd., B 17, vv. 8, 19; B 26, 30, 35, vv. 3, 9; B 37), Γηθοσύνη (ibíd., B 17, v. 24), Κότος (ibíd., B 21), Ἐρίδεσσι (ibíd., B 20), Ἁρμονία (ibíd., B 27, 96), Σφαῖρος (ibíd., B 28, 29), Ἥλιος y Σελήνη (DK 31 B 40), Ἶρις (ibíd., B 50), Νῆστις y Ἥφαιστος (ibíd., B 96; cf. B 98), Ἀνάγκη (ibíd., B 115, v. 1), Μοῦσα, Καλλιόπεια (ibíd., B 131), etc. Como se puede apreciar por el elenco, existen muchos personajes, no sólo los elementos, Esfero y los principios movientes.

[50] Así lo entiende, sorprendido, Aristófanes: cf. *Nubes*, 381, 627, 827, etc. Hablando de Anaximandro, Jaeger ofrece una explicación que se podría aplicar a toda la "teología natural" de los presocráticos y de buena parte del pensamiento griego: «He cannot begin with the concept of God or the Divine, but starts with experience and the rational conclusions based on it. Having arrived in this way at the conception of a first cause, the predicates of which are equal to those which earlier religious belief used to attribute to the gods, he takes the last step, which is the identification of the highest principle with the Divine. This method was followed by ancient philosophers of later centuries» (Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, cit., p. 203, nota 44).

[51] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. 1 (Berlin: Weidmann, 1931) 18: «τὸ κρατοῦν γάρ πᾶν νομίζεται θεός, so formuliert es Menander. Das Göttliche ist das κρεῖττον uns gegenüber. κρείττονες heißen die Götter oft.» Obsérvese que esos términos pertenecen al vocabulario que Anaxágoras aplica a Intelecto: νοῦς δέ ἐστιν … *αὐτοκρατὲς* … πάντων νοῦς *κρατεῖ*, etc. (fr. 12). Podemos añadir esta cita del *corpus* hipocrático: μάλιστα μὲν τὸ θεῖον ἐν τοῖσιν ἀνθρώποισιν *αἴτιον* εἶναι (*De natura muliebri*, I, 1); y también: Θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον (Herodotus, *Historiae*, II, 52); ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις (Aristoteles, *Metaph.*, A, 2, 983 a 8s.). Cf. Nilsson, *A History of Greek Religion*, cit., pp. 105ss.

razón no extraña que las "causas eficientes" de tales filósofos sean consideradas sendos dioses.[52]

Otra semejanza entre la "teología" —el hablar de los dioses— de Empédocles y la de Anaxágoras es la condición divina de los ingredientes en sus respectivas mezclas. Parece que el dato que les lleva a relacionar su filosofía con la religión es la fecundidad de esos componentes. Ni que decir tiene que la tradición teogónica pone en los dioses el origen *material* de todas las cosas y, de esta manera, Hesíodo considera a la Tierra y al Cielo como dioses. Así es como Empédocles toma por divinos sus elementos, mientras que Anaxágoras el éter y el aire. En su momento ya repetimos que Aire y Éter son en el Clazomenio las realidades equivalente a la Noche y el Día de Hesíodo y Parménides. Esos dos gases representan la fecundidad de Urano y Gea, si no también la de Fanes, haciendo uso de modelos hesiódicos y órficos. Por tal razón, en la filosofía de Anaxágoras el Aire y el Éter están cargados de las semillas.[53]

Por las anteriores consideraciones de tipo histórico, lingüístico y contextual creemos justo concluir que Anaxágoras se refiere al νοῦς personificándolo y, por tanto, considerándolo como un ser divino.[54] Esto no quiere decir empero que, desde el punto de vista

---

[52] Aristóteles, quien —como ya señalamos— suele hablar del *noûs* de Anaxágoras con artículo, en este pasaje, donde habla de lo divino como causa eficiente, aúna el Intelecto del Clazomenio con la Amistad de Empédocles poniendo además ambos nombres sin artículo: περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος (*Phys.*, III, 4, 203 b 11-14).

[53] Entre las traducciones consultadas, personifican claramente Aire y Éter omitiendo el artículo y escribiendo tales términos con mayúscula: Freeman, García Bacca y Obinu (en Reale). Las traducciones alemanas son más ambiguas en este punto, pues tales términos reciben la mayúscula siempre, aunque v. gr. Diels o Gadamer omiten añadir el artículo. Por su parte, McKirahan transcribe en minúscula y sin artículo *aēr* y *aithēr*, mientras que Fairbanks, Waterfield y Stamatellos escriben sin artículo *air* y *aither*.

[54] No deben olvidarse aquellos testimonios antiguos que claramente consideran al *noûs* como el dios de Anaxágoras. Por ejemplo: ὁ δὲ Ἀ. φησίν, ὡς εἱστήκει κατ' ἀρχὰς τὰ σώματα, νοῦς δὲ αὐτὰ διεκόσμησε θεοῦ καὶ τὰς γενέσεις τῶν ὅλων ἐποίησεν (Aecio: DK 59 A 48; cf. Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, II, 14). «Die Frage ist übrigens ziemlich unerheblich, da der Nus der Sache nach jedenfalls der Gottheit entspricht» (Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2, cit., p. 996, nota 2). ¿Por qué, pues, rehúsa Anaxágoras a usar el término θεός, siguiendo el procedimiento expuesto en la nota 50? Probablemente porque teme ser malentendido y, al modo de Heráclito, piensa que el νοῦς quiere y no quiere ser llamado Zeus (DK 22 B 32). Se trata al fin y al cabo de un saber entreverado de ignorancia, como aquel que ve a alguien venir pero no está seguro de reconocer a su amigo: καὶ γὰρ τὸν Κορίσκον ὅτι Κορίσκος οἶδε καὶ τὸ προσιὸν ὅτι προσιόν.

filosófico, debamos creer que el Clazomenio haya desarrollado una doctrina de la individualidad y la autoconciencia como un lector moderno podría esperar. Para poder saber algo de la identidad de este Intelecto, hará falta atender a lo que se dice de su naturaleza, en base a los datos que nos proporcione Anaxágoras mismo.

2. La condición de Intelecto

Si se quiere comprender adecuadamente la naturaleza del *noûs*, es necesario tener presente cuanto hemos visto sobre la índole de la mezcla en Anaxágoras. Enseguida se apreciará que Intelecto es presentado como el opuesto de la mezcla. Veámoslo leyendo los pasajes que nos hablan de la condición de este Intelecto:

> Las demás cosas participan de una parte de todo, mientras que Intelecto es algo infinito, soberano de sí mismo y no está mezclado con cosa alguna, sino que él solo existe por su cuenta. Pues si no existiese por su cuenta, sino que con alguna otra cosa estuviera mezclado, participaría entonces de todas las cosas, si estuviera mezclado con cualquiera —porque en todas las cosas hay partes de todo, como dije antes— y, de ser así, las cosas mezcladas lo entorpecerían, de modo que no dominaría sobre ninguna cosa tal como lo hace siendo lo único que existe por su cuenta. Es, por tanto, la más sutil entre todas las cosas y la más pura, retiene todo conocimiento acerca de todo y ejerce la mayor fuerza. También las cosas que poseen alma, tanto las mayores como las menores, sobre todas domina Intelecto. Intelecto dominó también la rotación del conjunto, de modo que al principio se produjo la rotación (…). Pero ninguna [cosa] es apartada ni diferenciada enteramente de otra excepto de Intelecto. Todo intelecto es semejante, tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra (fr. 12).
>
> En todo hay partes de todo excepto de Intelecto, pero en algunas cosas también está Intelecto (fr. 11).
>
> El Intelecto dominó lo que existe y ahora está donde se halla también todo lo demás: en la multitud circundante, en las cosas reunidas y en las apartadas (fr. 14).

Intelecto, aun siendo una cosa (χρῆμα), «la más sutil entre todas» ellas, no por eso está mezclado. Es evidente que Anaxágoras presenta esta realidad como algo diverso a todo cuanto encontramos en el mundo físico. Quizá por esto, la interpretación moderna del *noûs* de

---

ἐνδέχεσθαι δὲ δοκεῖ τὸ αὐτὸ εἰδέναι καὶ μή, οἷον ὅτι μὲν λευκὸν εἰδέναι, ὅτι δὲ μουσικὸν μὴ γνωρίζειν· οὕτω γὰρ τὸ αὐτὸ οἶδε καὶ οὐκ οἶδεν, ἀλλ᾽ οὐ κατὰ ταὐτόν. τὸ δὲ προσιὸν καὶ Κορίσκον <ὄν>, καὶ ὅτι προσιὸν καὶ ὅτι Κορίσκος, οἶδεν (Aristoteles, *Soph. el.*, 24, 179 b 27-33). Igualmente, Anaxágoras ve venir a alguien —no tan sólo algo—, pero omite decir quién.

Anaxágoras se ha visto condicionada por el debate sobre su inmaterialidad. Esperamos analizar los pasos citados arriba y mostrar la singularidad del *noûs*, el cual no puede ser contado como otro ingrediente más de la mezcla. Por otra parte, tampoco se puede exagerar el éxito de Anaxágoras al separar a Intelecto de la mezcla, puesto que su filosofía aún no ha logrado consumar ciertas distinciones efectuadas posteriormente: materia y forma, sustancia y accidentes, así como universal e individuo. Sin tales recursos, no resulta fácil expresar a la perfección la inmaterialidad de una realidad.[55]

Que el νοῦς sea caracterizado como una "cosa" (χρῆμα) quiere decir que debe guardar cierta analogía con los ingredientes de la mezcla. Éste podría ser el mejor argumento para hacer del νοῦς una realidad material más entre los ingredientes, sólo distinguida por un peculiar poder del que se ven privados los demás. No obstante, vamos a ir viendo las características que posee este singular χρῆμα, las cuales lo hacen diverso de los demás componentes justamente en su aspecto más esencial, vale decir, la pertenencia o no a la mezcla. Si el νοῦς no está mezclado, no es un ingrediente.[56]

En realidad, lo más peculiar de las demás "cosas" (χρήματα), para Anaxágoras, no son sus cualidades sensibles, aquello que en la

---

[55] Cf. Diego Lanza, *Il pensiero di Anassagora* (Milano: Istituto lombardo di scienze e lettere, 1965) 241. Este autor hace notar la ausencia de los términos materia (ὕλη) y cuerpo (σῶμα) en Anaxágoras, de manera que es inexacto referirse a una realidad inmaterial o in-corporal en su filosofía. Ibíd., p. 269: «Anassagora definisce il νοῦς in contrasto con questi χρήματα (…). È l'unico modo in cui è possibile intuire l'immateriale a chi non ha ancora il concetto di materia.» Cf. id., *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 223. Sin embargo, a decir verdad, la función que cumplen los términos que aluden a la "materia" en otras filosofías, en Anaxágoras es desempeñada por σύμμιξις (fr. 4b), como ha dicho David N. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2009) 12: «But it seems clear to me that his device of making mind "unmixed" is as close an approximation to the now familiar separation of the incorporeal from the corporeal as was conceptually possible in the first half of the fifth century B.C.» También son sensatas las palabras de Frederick Copleston, *Greece and Rome*, vol. 1, *A History of Philosophy* (New York: Doubleday, 1993) 70: «Probably the most satisfactory interpretation is that Anaxagoras, in his concept of the spiritual, did not succeed in grasping clearly the radical difference between the spiritual and the corporeal. But that is not the same as saying that he was a *dogmatic* materialist.» Cf. Patricia Curd, "Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 25 (2009) 14-18; Keith McPartland, "Commentary on Curd," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 25 (2009) 35-38.

[56] En ese sentido, es interesante cómo relativiza Dentler ("Der νοῦς nach Anaxagoras," cit., p. 170) la pertenencia del νοῦς al conjunto de los χρήματα, pues no cabe contarlo entre aquellos χρήματα que otrora estuvieron juntos (fr. 1) ni formaba parte de la mezcla de todos ellos (fr. 4a).

vida ordinaria nos permite distinguir unas de otras, a saber, si son frías o calientes, blancas o negras. Lo que constituye las cosas como ingredientes es cabalmente su mezcla. En cierto modo, hemos dicho, el ser eleático de las cosas no está realizado propiamente en cada una de las cosas independientemente, sino más bien en la mescolanza de todas ellas. Eso es lo único absoluto, puesto que todos los demás factores que encontramos en la realidad física han de someterse a ella. Cuando decimos que una cosa es blanca, esta afirmación ha de ser complementada diciendo que en ella también está presente lo negro (DK 59 A 97). Al afirmar la frialdad de un objeto, no podemos olvidar que en él hay también algo de calidez (fr. 8). De cualquier cosa podemos empero aseverar de manera categórica que constituye una mezcla. Sin embargo, cuando menciona ese χρῆμα que es el *noûs*, Anaxágoras se refiere a su teoría sobre la composición de todas las cosas, pero no para extender hasta él su validez, sino justamente para declarar su única excepción: «En [I]todo hay partes de [II]todo excepto de Intelecto» (fr. 11). Obsérvese que se excluye a Intelecto del *[II]todo* no del *[I]todo*. No se dice que haya partes de todo en todas las cosas excepto *en* Intelecto, en quien no habría partes de todo, sino que es negada la presencia de partes *de* Intelecto *en* todas las cosas.[57] En ese fragmento, Anaxágoras no asevera todavía que Intelecto se vea libre de partes de alguna o de todas las demás cosas, pero ya es claro que Intelecto no está en ninguna cosa de modo parcial.

Naturalmente, las palabras que estamos comentando ni afirman ni niegan la posibilidad de que Intelecto posea partes extensas.[58]

---

[57] Este matiz es explicado por Arleth, "Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele," cit., pp. 69s. Eduard Zeller, "Zu Anaxagoras," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 8 (1985) 151 afirma que podría traducirse ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ (fr. 11) con las palabras «in allen Dingen, mit Ausnahme des Nus, sind Theile von allem» o bien «in allem sind Theile von allem ausser von dem Nus» (la primera traducción considera πλὴν como preposición de genitivo y la segunda como conjunción). El estudioso alemán cree empero que sólo la segunda traducción es admisible. Sider escoge empero la primera: «In everything but Nous there is a share of everything.» De modo semejante había procedido Romano y lo harán Mansfeld, Bornheim y Therme. No obstante, parece más razonable leer πλὴν como conjunción, porque concuerda mejor con lo que sigue; en efecto, según nuestra traducción, ambas partes del fragmento hablarían de lo que hay en las cosas y, en particular, de la ausencia o presencia del *noûs* en ellas.

[58] Que no tenga partes constitutivas (ingredientes) y en ese sentido sea simple, es evidente, por decirse enseguida (fr. 12) que no está mezclado, como veremos. Respecto de las partes extensas: «È il νοῦς in alcune cose, non μοῖρα νοῦ» (Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 221). Es más, como dice Domingo Mayor, "Problemas sobre Anaxágoras," *Pensamiento* 10 (1954) 276, respondiendo a quienes piensan que «… *se afirmaría implícitamente que el nus tiene partes*. Esta hipótesis es *insostenible*, porque a continuación se dice que en algunas cosas inexiste

En este sentido, convendría recordar que Aristóteles ha notificado la simplicidad del νοῦς de Anaxágoras (ἁπλοῦς: *De an.*, I, 2, 405 a 16), afirmación que podría apoyar la corrección del texto que hace Zeller —seguido por Nestle—, según el cual el fragmento continuaría con una justificación de la circunstancia expresada en las palabras recién analizadas, diciendo que Intelecto sería ἁπλόον, simple, o ἀμόριον, sin partes.[59] Por un lado, en cuanto la mezcla está unida de suyo a la extensión corporal, al ser Intelecto expulsado de ella, habría que negarle también la posesión de partes físicas. Por otro lado, es posible que Anaxágoras concibiera su constitución como la de un cuerpo matemático, es decir, con extensión pero sin materia.[60] Esto, traducido a su lenguaje, significaría que Intelecto tendría partes pero no estaría mezclado; así, tales partes proporcionarían una posibilidad para la ubicación de Intelecto. En efecto, el fragmento mencionado prosigue hablado de la presencia de Intelecto «en algunas cosas» (fr. 11). Sin embargo, esa presencia restringida —al menos en cierto sentido— a determinados objetos difícilmente se puede comprender como una verdadera localización física de Intelecto. Si Intelecto estuviera situado en la mezcla del mismo modo como lo están los demás ingredientes, no habría forma de que pudiera ausentarse de ningún punto, pues en ello mismo consiste el fenómeno de la mezcla, según el Clazomenio.

Sería posible que Anaxágoras esté barruntando algún otro tipo de presencia,[61] puesto que la comparecencia de Intelecto es expresada mediante un καὶ con función adverbial: «En algunas cosas *también*

---

el nus: luego, al inexistir, si constara de partes, deberían inexistir esas partes, contra lo que antes afirmó el filósofo.» Cf. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, cit., p. 20.

[59] «Es fragt sich daher, ob statt ἄπειρον, das Simplicius in seiner Handschrift sicher gehabt hat, Anaxagoras nicht ἀμόριον, im Sinne von οὐδενός μοῖραν ἔχον, oder was ich vorziehe (nach ARIST. De an. I, 2), ἁπλόον geschrieben hatte» (Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2, cit., p. 992, nota 1). Cf. Arleth, "Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele," cit., pp. 81ss.; Gilardoni, Giugnoli, *Anassagora. Frammenti e testimonianze*, cit., p. 223, nota 3.

[60] Podría pensarse en una realidad infinita inteligente, extendida por doquier y coextensa con la mezcla. El νοῦς de Anaxágoras tendría así una feliz similitud con el espacio de Newton, denominado por él sensorio divino. Isaac Newton, *Opticks* (London: William Innys, [4]1730) 345: «… does not appear from Phænomena that there is a Being incorporeal, living, intelligent, omnipresent, who in infinite Space, as it were in his Sensory, sees the things themselves intimately, and throughly perceives them, and comprehends them wholly by their immediate preference to himself [?]»

[61] Wiebrecht Ries, *Die Philosophie der Antike* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005) 43: «Was Anaxagoras als Erster gesehen hat, war, dass es in allem Seienden etwas gibt, was sich selbst mit keinem Seienden vermischt und eben dadurch sich als eine eigene Seinsmacht erweist.»

está Intelecto» (fr. 11). Intelecto se suma a la mezcla, no está inserido en ella. Por este motivo, tanto en este lugar como más adelante, cuando vuelve a hablarse de la presencia de Intelecto, se evita cuidadosamente usar el verbo ἐνεἰμί, que normalmente explica la latencia de los ingredientes en la mezcla (fr. 1, 4a, 4b, 6, 12, 14).[62] En ambos casos se usa sencillamente εἰμί, aunque en el fragmento undécimo, como hemos visto, acompaña a éste la preposición ἔνι. Obviamente el significado es semejante al del verbo compuesto, pero es un hecho que Anaxágoras rehúsa a su empleo. Sólo vuelve a aparecer la combinación de εἰμί con ἔνι en el fragmento duodécimo, para expresar la prevalencia de un ingrediente sobre los demás. No sería aventurado, pues, entender que con esta forma de expresión Anaxágoras estuviera refiriéndose a aquel tipo de presencia en el lugar que no es el resultado de la ubicación física sino del ejercicio de un poder sobre un área determinada.[63] Al usar εἰμί con ἔνι no trata ya de la localización de un ingrediente, asfixiado por los demás, sino del posicionamiento de una sustancia que se enseñorea de la mezcla. En efecto, algo hay de la preponderancia de Intelecto en el poder de los ingredientes predominantes, como habremos de ver.

Por otra parte, para acabar de comentar la relación entre el νοῦς y la posición, debemos fijarnos brevemente en el fragmento decimocuarto donde, en aparente contradicción con el undécimo, se dice que Intelecto está allá donde se encuentran todas las cosas (ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα), especificando que se halla tanto en la periferia todavía informe como en las cosas distinguidas y separadas. Por lo

---

[62] Fritz-Gregor Herrmann, *Worlds & Ideas. The Roots of Plato's Philosophy* (Swansea: The Classical Press of Wales, 2007) 264: «The language of 'being in', used of the constituents which are ingredients of the other things that 'have a share of' them, befits a material model of the world, in which 'having of' is always a (physical) share of something', and in which 'being in' is thus to be taken literally, that is to say spatially.»

[63] Salvadas todas las distancias, no se puede dejar de pensar aquí en la explicación que da santo Tomás de Aquino a la presencia de una sustancia espiritual en un lugar, sin estar físicamente localizada: «Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis. Quae quidem in Angelis non est; sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque, dicitur Angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod Angelus commensuretur loco; vel quod habeat situm in continuo. Haec enim conveniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea, anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo» (*S. Th.*, I, 52, 1, in c.). Así explica también la presencia en el cielo de su motor a pesar de la indivisibilidad que Aristóteles le atribuye: cf. *In Phys.*, VIII, lect. 23, §1169.

que sabemos de la distribución del cosmos, tal afirmación vale tanto como una declaración de su ubicuidad. Es difícil conjugar este fragmento con el undécimo, que restringía la presencia de Intelecto a ciertas sustancias, especialmente si se considera el νοῦς como un tipo de material. Sin embargo, puede resultarnos más fácil compatibilizarlos si pensamos la presencia de Intelecto como la comparecencia de un poder y no una localización física. Intelecto estaría presente sólo en ciertas cosas de modo específico (fr. 11), obrando directa y formalmente en ellas; probablemente, Anaxágoras se refiera a los vivientes, aunque quizá también al Aire y el Éter periféricos, los cuales experimentan inmediatamente su impulso para moverse circularmente. Además, Intelecto podría estar también en otras partes en virtud de la acción principal que realiza en el universo, a saber, la *perichóresis*. Tanto las cosas restantes en la periferia de esta circulación como las que se encuentran en su interior mezclándose y combinándose reciben indirectamente su acción y por tanto también poseen una indirecta presencia suya.

* * *

Antes de continuar, debemos acabar de elucidar por qué Intelecto es designado como χρῆμα, pues esta denominación parece contradecir su exención de la mezcla. Existen dos soluciones que justifican el uso del mismo apelativo para Intelecto y las demás cosas. En primer lugar, salta a la vista que el término χρῆμα no es utilizado rigurosamente como tecnicismo, puesto que con él se designan tanto los ingredientes como las cosas fenoménicas, siendo así que los primeros componen las segundas. El término refleja una ontología incipiente y únicamente quiere balbucir la existencia de algo. En ese sentido, se estaría diciendo sencillamente que Intelecto existe. Ciertamente, por lo que sabemos de él e iremos viendo en lo que sigue, Intelecto realiza el ser eleático mucho mejor que ninguno de los ingredientes, por lo que más bien ha de ser comparado con la mezcla entera (Aristoteles, *Metaph.*, A, 8, 989 a 30-32).

La segunda respuesta que podemos dar está basada en la formulación misma de la única frase en que Intelecto parece ser contado entre los demás χρήματα: «Es, por tanto, la más sutil entre todas las cosas y la más pura» (λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον: fr. 12). Cabe preguntarse si este superlativo pone al *noûs* en relación con las demás cosas, como lo podría sugerir la construcción gramatical, o más bien lo extrae de ese conjunto. Desde el punto de vista semántico, decir que es «la más sutil» de todas las cosas puede

ser un acercamiento a la negación de toda densidad. En este sentido, conviene apreciar que Anaxágoras, si bien no se caracteriza precisamente por la variedad terminológica, reserva tal apelativo para Intelecto, mientras que expresa la sutileza en las sustancias con ἀραιόν (fr. 12, 15) no λεπτόν.[64] Pero la excepcionalidad del *noûs* se aprecia sobre todo en el segundo de los atributos predicados, esto es, la pureza. Huelga recordar que la pureza absoluta no puede ser encontrada dentro de la mezcla. Nunca encontraremos oro puro sino que el metal estará ineludiblemente mezclado con impurezas de todas las demás sustancias por ínfimas que sean. Intelecto, como veremos a continuación, está por entero libre de la mezcla, es pues un término absoluto de comparación respecto de la integridad así como ha de serlo respecto de la finura.

Otra posibilidad de entender "lo sutilísimo" sería compararlo con otro adjetivo en grado superlativo semánticamente próximo: «Lo mínimo» (fr. 6). Aparecería, pues, cierta equivalencia entre los superlativos λεπτότατόν (fr. 12) y ἐλάχιστον (fr. 3, 6). Lo más sutil sería equivalente a lo ínfimo. Sin embargo, la equivalencia de ambos términos nos llevaría a una situación aparentemente absurda, a saber, que Anaxágoras diga contemporáneamente que no existe lo mínimo (fr. 3, 6) y a la vez describa así el *noûs* (fr. 12). Ahora bien, el Clazomenio nos tiene ya acostumbrados a tales paralogismos, que son sólo aparentes. Por ejemplo, continuamente se niega la separabilidad de las cosas para después hacer consistir el oficio de Intelecto justamente en separar. Sin embargo, suele existir asimismo una manera de resolver la paradoja. En el ejemplo es bien sencillo: la separación es ilusoria; en realidad, se trata de la segregación relativa de los ingredientes. Sin embargo, la oposición que encontramos entre los fragmentos sexto y duodécimo es más extremada: lo declarado imposible es predicado de Intelecto no de forma relativa sino absoluta. Entonces, la única alternativa es que tal imposibilidad sea sólo relativa a un conjunto de entes pero no a todos. Para averiguar si esto es viable, volvamos de nuevo al fragmento duodécimo para retornar después al sexto.

---

[64] Aunque con un sentido algo diverso, encontramos un uso figurativo de este adjetivo, aplicado precisamente al conocimiento en: μοῦνος δ' εἴ πέρ τε νοήσῃ / ἀλλά τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις (*Ilias*, X, 225s.). Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, comm. ad loc., cit., p. 131, aun afirmando la corporalidad de Intelecto, reconoce que Eurípides y Sófocles hacen un uso del término λεπτόν en relación específica con el término *noûs*. Al final de este epígrafe hablaremos sobre el uso de términos cuantitativos para referirse a conceptos psíquicos.

* * *

La noticia fundamental para comprender la relación que mantiene el *noûs* con la mezcla es precisamente su ausencia de ella. En el fragmento duodécimo esto es declarado abiertamente (μέμεικται οὐδενὶ χρήματι: fr. 12). Mientras antes se negó la presencia de νοῦς en todas las cosas y se restringió su presencia a algunas (fr. 11), ahora se nos aclara rotundamente que él tampoco posee ninguna parte de ellas. Anaxágoras no deja espacio a la duda, convenciéndonos mediante una demostración. Para estar del todo separado, no basta que el *noûs* se vea libre de la mixtión con "todas las cosas" en general; incluso ha de prescindir de la mezcla con "una cosa" pues, en virtud de la combinación de todo con todo, también «participaría entonces de todas las cosas» (fr. 12).[65] La fuerza del argumento reside en la mezcla de todo con todo, de tal manera que ninguna cosa puede separarse completamente de las demás. Si esta separación no puede verificarse, estar apartado de una exige la separación de todas.

La conjunción adversativa ἀλλὰ que sigue a μέμεικται οὐδενὶ χρήματι enlaza la siguiente afirmación con dicha frase. Intelecto «no está mezclado con cosa alguna, sino (ἀλλὰ) que él solo existe por su cuenta» (fr. 12). "Existir por su cuenta" traduce el ser ἐπ' ἐωυτοῦ, que suele ser vertido con "ser en sí" o bien "ser por sí."[66] Sin embargo, tales expresiones tienen unos resabios a Academia demasiado intensos. El ser en sí traduce el platónico καθ' αὐτό, que se refiere al específico modo de subsistencia de las ideas. Después, fue adoptada por Aristóteles para hablar de la predicación propia (*Metaph.*, Δ, 7). Por otra parte, el ser en sí aristotélico hace más bien referencia al modo de existencia de la sustancia primera de las *Categorías* (5, 2 a 3) frente a la existencia en un sustrato característica de los accidentes. Naturalmente, estas doctrinas significan una ontología mucho más elaborada que la de Anaxágoras. Para él, esta expresión viene a significar más bien "ser por cuenta propia" y hace referencia

[65] Se trata de un razonamiento claro: todas las cosas están mezcladas; A es una cosa; luego, para todo B es cierto que, de estar B mezclado con A, B está también necesariamente mezclado con todas las cosas.

[66] Se trata de una tendencia mayoritaria de las traducciones: *für sich* (Diels), *by itself* (Burnet, Barnes, Koenig, Schofield, Curd, Graham); *in sé* (Lanza); *unto itself* (Sider); en sí mismo (ed. Gredos, n. 485); por sí mismo (Bernabé); *in se stessa* (Obinu-Reale, Gilardoni-Giugnoli), etc. Pero esta tendencia no es compartida por todos: *à part soi* (Tannery); *isolément* (Zafiropulo).

principalmente a una existencia que prescinde de la mezcla (μέμεικται frente a ἐπ' ἐωυτοῦ εἶναι).[67]

La expresión "por cuenta propia" nos remite automáticamente al fragmento sexto, donde se ve con claridad cuanto estamos diciendo: «No existe el ser separado, sino que todas las cosas participan de una parte de todo. Ya que no existe el mínimo, no será posible que algo sea separado, ni que sea generado por su cuenta (ἐφ' ἑαυτοῦ), sino que, como al principio, también ahora están todas las cosas juntas.» Todo el paso tiene por objetivo negar la posibilidad de aislar enteramente algún ente de la mezcla. La única eventualidad que haría posible tal separación sería la existencia de lo mínimo. La cantidad más pequeña puede ser interpretada de dos formas. Si se entiende referida a la cantidad discreta, se podría pensar en una partícula infinitesimal de un solo ingrediente. En esa minúscula porción de la masa habrían sido expulsados por completo los demás ingredientes y no quedaría otro fuera de aquel.[68] No es posible empero alcanzar semejante infinitésimo, porque al llegar a lo mínimo habremos perdido ya la extensión. Allá donde hay distensión espacial se da la mezcla y en la división no se puede alcanzar un límite inferior: «No existe lo mínimo para lo pequeño, sino que hay algo siempre más pequeño» (fr. 3). Por esta razón, que las cosas fueran en un principio «infinitas en pequeñez» (fr. 1) habría de entenderse como una infinitud potencial pero no en acto.

La segunda posibilidad sería tomar estos términos cuantitativos siguiendo el parecer de Aristóteles, quien los refiere a la cantidad continua.[69] De tal manera, lo ínfimo no sería lo más diminuto sino lo más escaso y el proceso de reducción por el cual una cantidad llegaría a ser mínima consistiría en la anulación total de la densidad (cantidad intensiva) de un ingrediente en la mezcla. Ciertamente, de poder verificarse esto, se aislaría un ingrediente a fuerza de anular los de-

---

[67] Esto ha sido aclarado sabiamente por Lanza, *Il pensiero di Anassagora*, cit., pp. 269s.: «Il significato dell'espressione, analogo evidentemente a quello di χωρὶς εἶναι [fr. 6] è quello di 'stare su di sé', 'consistere per sé'. Ci sono ricchi riscontri nella letteratura medica e il termine indica quindi uno stato fisico di separazione piuttosto che una modalità categoriale; simile al platonico καθ' αὑτόν, ma ancora legato linguisticamente al senso fisico di ἐπί, piuttosto che indicante la modalità astratta di κατά.» Además de χωρὶς εἶναι, podemos vincular semánticamente la expresión ἐπ' ἐωυτοῦ εἶναι con el verbo χωρίζω (fr. 8). Véase también Nicholas Warren Koenig, "Anaxagoras on Differentiation and Change" (Phil. Diss., University of Washington, 1980) 70.

[68] Cf. Gareth B. Matthews, "On the Idea of There Being Something of Everything in Everything," *Analysis* 62 (2002) 1-4.

[69] Cf. *Metaph.*, I, 6, 1056 b 28-31 = DK 59 A 60. Véase la interpretación del paso en Lanza, *Il pensiero di Anassagora*, cit., pp. 243-246.

más. El resultado es análogo al obtenido con la interpretación anterior, pero posee la ventaja de comprender a Anaxágoras dentro de una teoría de la mezcla donde la continuidad es prioritaria y la separación de la materia sólo despierta sospechas. Cabe perfectamente "traducir" la doctrina de Anaxágoras siguiendo la sugerencia aristotélica:

> Todas las cosas estaban juntas, infinitas en masa y en escasez, pues lo poco era también infinito. Estando todas las cosas juntas, nada era claro a causa de su escasez… (fr. 1). No existe lo ínfimo para lo poco, sino que siempre puede haber menos… También para lo mucho siempre puede haber más y es igual a lo poco en masa, pues de cada cosa se puede disponer a la vez de mucha o poca cantidad (fr. 3).

Esta lectura de Anaxágoras es elucidada por la afirmación: «Aquello de lo que en una cosa se encuentra en mayor cantidad ["masa"], eso es y era lo más manifiesto» (fr. 12). Obsérvese lo bien que responde a esta sentencia una interpretación aristotélica del primer fragmento: *Nada era claro a causa de su escasez*. De esta manera, lo mucho es aquello capaz de manifestarse y lo escaso es incapaz de hacerlo. La afirmación del fragmento sexto que niega existencia a lo mínimo significaría, pues, la imposibilidad de que haya en alguna parte tan poca cantidad de algo que pudiéramos declarar la ausencia de los ingredientes menos apreciables en aquello que tratamos de liberar de impurezas. Nada puede ser aislado hasta llegar a existir "por cuenta propia" debido a la imposibilidad de agotar la masa de esos ingredientes que constituyen su impureza. Por escasa que sea la cantidad de impurezas, no llegarán a anularse pues "de lo poco siempre puede haber menos," según nuestra "traducción" del fragmento tercero.

La primera interpretación tiene la ventaja de unir por entero los conceptos de mezcla y extensión. Si algo no pertenece a la mezcla, no puede ser ya ni grande ni pequeño; es simple e inextenso. La segunda explicación, que preferimos, por lo menos refleja que si algo fuera separado y existiera por cuenta propia, entonces la cuestión de la cantidad se volvería irrelevante para él, porque se encontraría al margen de las condiciones cuantitativas generales de la mezcla. Entre estas condiciones queda clara la inutilidad de apelar a un mucho o un poco en Intelecto, puesto que tales conceptos están vinculados con la situación de la muchedumbre de entidades que forman la mixtión.

En todo caso, el estudio de estos fragmentos ha puesto de manifiesto una vez más la singularidad del *noûs*. Estas últimas páginas querían averiguar si la separación de Intelecto expresada con las palabras "ser por cuenta propia" era una afirmación absoluta o bien relativa, igual que la división entre los ingredientes es tan sólo relativa, pues siempre tiene lugar parcialmente. Como ha quedado claro,

en el caso de Intelecto se da una singularidad plena, pues se trata de una entera separación y ésta exige desligarlo de las condiciones cuantitativas que caracterizan el modo de ser de los ingredientes imbuidos en la mezcla.[70]

* * *

Tal como acabamos de recordar, las cantidades relativas en que se presenten los ingredientes determinan cuales sean predominantes en cada caso. Con esta preponderancia de algunos componentes sobre otros están relacionados otros dos aspectos de la mezcla que no hemos tocado todavía y cuya relación con Intelecto hemos de examinar. Nos referimos al ejercicio constrictivo ejercitado por los ingredientes y a su manifestación.

En el fragmento duodécimo se demuestra la necesidad de una separación total de Intelecto en base a que, si no se diera, «las cosas mezcladas lo entorpecerían (ἐκώλυεν), de modo que no dominaría (κρατεῖν) sobre ninguna cosa tal como lo hace siendo lo único que existe por su cuenta.» Cuando tratamos las características dinámicas de la mezcla, partimos de este texto para explicar que los ingredientes, cuando se daban de forma mayoritaria en una parcela de la mezcla, eran capaces de retener la manifestación de los demás en ese punto.[71] Prestando atención ahora al *noûs*, es digno de nota que éste se vea también desligado de las cualidades dinámicas propias del resto de los ingredientes. Estar desvinculado de la mezcla para él significa verse libre de la acción de las demás cosas. Por el contrario, él sí puede obrar con total libertad sobre la mixtura, como estudiaremos más adelante.

Resulta bien interesante preguntarse por el segundo aspecto que determina la predominancia de un ingrediente, es decir, su manifestación. Si el *noûs* se pudiera mezclar con los demás ingredientes, ¿qué aspecto sensible presentaría? Anaxágoras está libre de formularse esta pregunta al negar su involucración en la mixtura, pero resulta muy ilustrativa al revelar que el *noûs* no tendría ningún aspecto sensible determinado ni podría tenerlo, porque no se trata de ningún material del cual pueda estar algo compuesto. Dentro de poco

---

[70] Lanza afirma que λεμπτότατον (fr. 12), cuyo sentido es metafórico, constituye un superlativo absoluto: «Qui, proprio grazie all'uso del superlativo si formula la natura di qualcosa di diverso da tutte le altre cose, qualcosa che fu sentito già da Platone come estraneo alla materia» (*Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., pp. 227s.). Cf. Dentler, "Der νοῦς nach Anaxagoras," cit., p. 171.

[71] Cf. supra cap. 2.1.

estudiaremos la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual que nos convencerá definitivamente de esto: del mismo modo que existe un salto entre ambas formas de conocimiento, también lo hay entre sus sujetos. Para Anaxágoras, ser ingrediente es lo mismo que ser susceptible de ser aprehendido sensiblemente. Por otra parte, el entendimiento es capaz de aprehender lo que pasa desapercibido a los sentidos, mientras que él mismo es inaprensible para ellos. La mejor prueba de esto se encuentra en que Anaxágoras no señale ningún rasgo sensible concreto para distinguir aquellas cosas en las cuales «también está Intelecto» (fr. 11). Nadie ha de ser informado de la existencia de nubes, colores, o sabores. El hecho mismo de ser necesario notificar expresamente la existencia de Intelecto supone una deducción de tipo *inteligible*, y declara la imposibilidad de que lo capten los sentidos.

* * *

Hemos acumulado suficiente información sobre la naturaleza de Intelecto para poder comprender el primer atributo predicado de él en el fragmento duodécimo. En efecto, como se habrá observado, hemos diferido deliberadamente su estudio. Decir que Intelecto es infinito (ἄπειρον) produce cierta extrañeza, dado que tal característica no hace aquí su primera aparición. Al inicio de su libro, nada más ser enunciada la mezcla (fr. 1), Anaxágoras dice ya que todas las cosas mezcladas son infinitas.[72] El término vuelve a presentarse en varias ocasiones, con significados que oscilan entre la indefinición y la carencia de límite cuantitativo. En el fragmento primero las cosas involucradas en la mezcla son ἄπειρα en cantidad (πλῆθος). Es posible que, además, esté implícita la falta de delimitación mutua entre las cosas en el estado inicial, aunque esto podría ser una consecuencia de su excesivo tamaño.[73] Después se dice que el aire y el éter son asimismo ἄπειρα, para predicarlo a continuación de la masa exterior al mundo (fr. 2). Por último, también son ἄπειρα las semillas (fr. 4b). En todos estos casos se refiere a la ilimitación cuantitativa, aunque no sea siempre claro si se trata de cantidad continua o de cantidad discreta. Parece razonable pensar en un infinito positivo más bien potencial, en

[72] Hemos hablado de la infinitud en el cap. 1.3.

[73] Alberto Bernabé, "La física de Empédocles y Anaxágoras," *Seminario "Orotova" de Historia de la Ciencia* 6 (2000) 84: «Nos dice que las cosas eran ilimitadas, esto es, carentes de límites, lo que quiere decir que era imposible saber dónde empezaba una y dónde terminaba otra. Nos hallamos ante un conjunto descrito como una confusión inextricable de cosas.»

el sentido de carencia de fronteras: «Para lo grande hay algo siempre mayor» (fr. 3). Sin embargo, podríamos decir que tal infinitud potencial está apoyada en un infinito en acto, porque cuanto crece indefinidamente no proviene de la nada, sino de «lo circundante» que «es infinito en cantidad» (fr. 2). Por otro lado, también se habla del infinito «en pequeñez» (καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν: fr. 1). Si esta infinitud fuera actual, entonces existiría lo mínimo (τό ἐλάχιστον), cuya existencia es negada en el fragmento tercero; luego consiste en una infinitud estrictamente potencial: «Hay algo siempre más pequeño» (ἔλασσον ἀεί: fr. 3). Esta infinitud produce de hecho indefinición: «Nada era claro a causa de la pequeñez» (οὐδὲν ἔνδηλον: fr. 1).

El problema surge, pues, al predicar semejante concepto de Intelecto, respecto del cual hemos de trabajar precavidamente con los términos aparentemente cuantitativos. Si Intelecto fuese infinito en sentido extensivo, sería "menos infinito" que la mezcla, puesto que ésta se alarga por doquiera, mientras que Intelecto sólo estaría en algunas posiciones (fr. 11).[74] Este tipo de representaciones mentales aportan bastante poco al texto. Sin embargo, es evidente que un filósofo de extracción jónica como Anaxágoras no podía pasar por alto el empleo de la noción de τὸ ἄπειρον por Anaximandro.[75] Para este filósofo, "lo ilimitado" era el origen de todas las cosas, como la mezcla para Anaxágoras. Sin embargo, la lógica tradicional jónica no necesita de una causa eficiente porque la materia misma está dotada de energía suficiente para transformarse y configurar el mundo tal como lo conocemos.[76] Lo ἄπειρον mismo constituye para Anaximandro tanto el origen material del cosmos como su principio de movimiento. Ambas facetas de la realidad son recibidas por Anaxágoras cuando desdobla lo ἄπειρον en sendas realidades por completo diversas, a saber, la mezcla e Intelecto. Intelecto integra la versatilidad de lo ἄπειρον de Anaximandro en cuanto a su poder eficaz. Mientras que los ingredientes de la mezcla son del todo pasivos y sólo aportan al mundo su masa, Intelecto constituye el lado activo, «el entendimiento es activo y la materia es pasiva» (τὸν μὲν νοῦν ποιοῦντα, τὴν δὲ ὕλην γινομένην: DK 59 A 42, §1), como dijera Hipólito. Este análisis concuerda básicamente con la interpretación de Aristóteles:

---

[74] Cf. Otto Jöhrens, "Die Fragmente des Anaxagoras" (Phil. Diss., Georg-August-Universität, 1939) 42s.

[75] Acerca de ἄπειρον en Anaximandro: cf. Christoph Rapp, *Vorsokratiker* (München: Beck, 2007) 36-41.

[76] Cf. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, cit., p. 30; Geoffrey S. Kirk, John E. Raven and Malcolm Schofield, *The Presocratic Philosophers*, §§116-117 (Cambridge: Cambridge UP, 1983) 126-128.

> [El infinito] muestra ser el principio de las demás cosas y parece "envolver todas las cosas y gobernarlas todas,"[77] como dicen los que no ponen otra causa además de lo infinito, como Intelecto o Amistad. Esto es también lo divino, pues es "inmortal e incorruptible" (DK 12 B 3), como dicen Anaximandro y la mayoría de los filósofos de la naturaleza.[78]

En estas líneas se puede apreciar que Aristóteles comprende el *noûs* de Anaxágoras como una realidad que asume las funciones movientes de lo ἄπειρον de Anaximandro. Además, el contexto del pasaje recuerda a las argumentaciones de otro gran defensor de la idea de infinito, contemporáneo de Anaxágoras, el eleático Meliso. Unos de los aspectos de la infinitud que éste defiende es el temporal, es decir, la perpetuidad (DK 30 B 2, 4). Ésta sería ciertamente una posibilidad de interpretación para la infinitud del *noûs* de Anaxágoras, el cual conoce el futuro y domina una rotación que «aun más girará» (fr. 12).[79] Sin embargo, la manera más razonable de explicar la ilimitación de Intelecto estará íntimamente ligada con la recepción de lo ἄπειρον de Anaximandro y, por lo tanto, con su oposición respecto de la mezcla infinita. Al asumir la dimensión activa de lo ἄπειρον, la infinitud del *noûs* ha de residir justamente en su actividad.

En la mezcla, la infinitud estaba dada previamente, pero el estado fáctico de las cosas, su indefinición, parecía contradecir la actualidad de semejante infinitud. En cierto modo, también constituían un infinito potencial, pues albergaban la posibilidad pasiva de

---

[77] La cita es curiosa. Existen formulaciones semejantes del *gobierno divino* en Heráclito (DK 22 B 41) y Parménides (DK 28 B 12), pero es el aire quien *envuelve* el mundo según Anaxímenes (DK 13 B 2). Diógenes de Apolonia que, en su eclecticismo, identifica el entendimiento con el aire, bien podría ser el autor de aquellas palabras: μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ *ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν*· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο *θεὸς* δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι (DK 64 B 5, Graham 9). En este mismo fragmento, pone también en el aire el origen de los "infinitos" colores y sabores: ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, cit., p. 30, 202, nota 39 considera que se trata de una cita de Anaximandro.

[78] ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἔστιν φθορᾶς. διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων (Aristoteles, *Phys.*, III, 4, 203 b 6-15; traducimos a partir de v. 10).

[79] Según la lectura de Diels del fr. 14 disponíamos de una afirmación explícita de la eternidad de Intelecto: ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεί ἐστι, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστιν. La corrección de Sider le da al paso un sentido diverso: ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἐστι τ' ἐκράτησε καὶ νῦν ἐστιν.

reflejar un tamaño determinado y ciertas características. Romano tiene, pues, parte de razón al considerar que en la mezcla el infinito es potencial mientras que es actual en Intelecto.[80] Eso sí, no se trata principalmente de su infinitud ontológica, un problema que a Anaxágoras pasa desapercibido, sino más bien de la actual infinitud de su potestad.[81]

En realidad, que Intelecto posea un poder ilimitado es algo enunciado en el mismo fragmento donde es designado como infinito: «Retiene todo conocimiento acerca de todo y ejerce la mayor fuerza (μέγιστον). También las cosas que poseen alma, tanto las mayores como las menores, sobre todas domina Intelecto» (fr. 12). Obsérvese el uso del superlativo en referencia al poder. La potestad de Intelecto es extrema, como todo en él, pues se encuentra en el ápice de toda caracterización. Además, el irrestricto señorío de Intelecto se sigue de las palabras de Anaxágoras: puesto que conoce todas las cosas y domina sobre todas, siendo éstas infinitas, él mismo ha de ser infinito.[82]

---

[80] Cf. Franceso Romano, *Anassagora* (Padova: CEDAM, 1965) 46ss. Esta idea fue sostenida ya por Virginia Guazzoni Foà, "Dall' ἄπειρον di Anassimandro all' ἀτέλεστον di Parmenide," *Giornale di Metafisica* 15 (1960) 470, 473s.

[81] La interpretación de la infinitud en relación con el poder fue propuesta por san Agustín: «… eamque [mentem] non incongrue dici infinitam non per spatia locorum sed per potentiam, quae cogitatione humana comprehendi non potest, neque quod informe aliquid sit ipsa sapientia; hoc enim corporum est, ut, quaecumque infinita fuerint, sint et informia» (S. Augustinus, *Epistula* CXVIII, 4, 24, CC 31b, 128, vv. 557-561; PL 33, 443). Probablemente depende aquí de Cicerón, el cual se refiere también a la infinitud en potencia y en esencia (*infinitae vi ac ratione*) del *noûs* y de ella extrae su incomprensibilidad: «Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus omnium rerum discriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione dissignari et confici voluit (…) fugere intellegentiae nostrae vim et notionem videtur» (*De natura deorum*, I, 11, 26s.). Puede estar apuntada también en Philodem, *Über Frömmigkeit*, ed. Theodor Gomperz, Abtheilung 1, §4a, 1428 B 25 (Leipzig: Teubner, 1866) 66: νο)ῦν ἄπειρα ὄντα τὰ μείγμ[εν]ατα σύμπαντα διακοσμῆ|(σαι. En la modernidad ha sido sostenida por Heinze ("Ueber den Noῦς des Anaxagoras," cit., p. 16), el cual llega a considerar la infinitud como negación de la extensión. Asimismo: cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2, cit., p. 992, nota 1; Guazzoni Foà, "Dall' ἄπειρον di Anassimandro all' ἀτέλεστον di Parmenide," cit., p. 470; Franz J. Weber, *Fragmente der Vorsokratiker* (Paderborn: Schöningh, 1988) 189; Leo Sweeney, *Infinity in the Presocratics* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972) 154; Curd, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia*, cit., p. 201; Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, cit., p. 85; Anne-Laure Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne" (Phil. Diss., Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008) 32-35, 458; John Palmer, "Anaxagoras and Parmenides," in id., *Parmenides and Presocratic Philosophy* (Oxford: Oxford UP, 2009) 254.

[82] Ésta es una de las posibilidades de interpretación del término ἄπειρον que, no sin escepticismo, propone Schofield: «Or perhaps he has a syllogism at the back of his

Esta última propiedad de Intelecto nos adentra ya en su identidad más profunda, ahora que empieza a revelarse esencialmente como poder. Si esto fuera verdad, la interpretación aristotélica del *noûs* de Anaxágoras sería exacta. Para el Estagirita, el Intelecto representa fundamentalmente la causalidad eficiente, que es «única» (μία) para todo el cosmos y cada una de las cosas.[83] Así podríamos acercarnos a interpretar un curioso paso perteneciente al fragmento duodécimo: «Todo intelecto es semejante, tanto el mayor como el menor.» Podría resultar cómodo entender esta afirmación de manera cuantitativa. Sin embargo, acabamos de ver que, en la expresión «ejerce la mayor fuerza» (ἰσχύει μέγιστον: fr. 12), μέγας funcionaba como adverbio y era usado para calibrar la intensidad de la fuerza de Intelecto. En este caso no se hacía ninguna referencia a la cantidad. En realidad, el término μέγας no sólo alude a un voluminoso tamaño, sino también a la superioridad del poder, la importancia, etc. (Liddell-Scott), aspectos que cuadran mejor con una realidad psíquica.[84] Podemos citar el elocuente ejemplo de Hesíodo, quien denomina "grande" al *nóos* de Zeus (μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου: *Theogonia*, 37).[85] De un modo semejante se expresa Píndaro, quien usa ese término para encomiar la omnipotencia de su *nóos* (Διός τοι νόος μέγας: *Pythia*, V, 122).[86] En

---

head: νοῦς knows all things; but the sum of all things is infinite; therefore νοῦς is infinite» (*An Essay on Anaxagoras*, cit., p. 11). Por su parte, relaciona la infinitud de Intelecto con el conocimiento Jöhrens, "Die Fragmente des Anaxagoras," cit. p. 45, entendiendo ἄπειρον como «unbegrenzt hinsichtlich der äußeren Grenzen.» Simplicio, por su parte, se resiste a admitir el infinito en acto, tanto respecto al número de cosas, como al conocimiento: ἐπεί, ὅτι τῷ εἴδει πεπερασμένα ᾠ̈ετο, δηλοῖ λέγων πάντα γιγνώσκειν τὸν νοῦν· καίτοι, εἰ ἄπειρα ὄντως ἦν, παντελῶς ἦν ἄγνωστα· ἡ γὰρ γνῶσις ὁρίζει καὶ περατοῖ τὸ γνωσθέν (*In De caelo*, CAG 608, vv. 27-29).

[83] τινα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως, αὕτη δ' ἐστὶν *μία*, οἷον ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν (*Phys.*, III, 4, 203 a 30; cf. ibíd., VIII, 1, 252 a 10, aunque ahí probablemente debería leerse *arché* en sentido temporal). Idéntico es el parecer de Teofrasto: τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως *αἰτίαν μίαν* τὸν νοῦν (Simplicius, *In Phys.*, CAG 27, v. 19).

[84] Puede ayudarnos a la aplicación de tal matiz a las facultades anímicas esta observación de Bruno Snell, "Book Review of Joachim Böhme: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos. Mit einem Anhang: Vergleich mit dem Glauben der Primitiven*," *Gnomon* 7 (1931): «Die Klugheit liegt also in der Extensität des Wissens, — oder aber in der quantitativen Häufung: man spricht von πυκνὰ μήδεα usw., von gehäuften, gleichsam 'massiven' Gedanken.»

[85] Otro caso más se encuentra en los himnos homéricos: μέγαν νόον (*In Cererem*, 37). Cf. Shirley D. Sullivan, "The Psychic Term Nóος in the Poetry of Hesiod," *Glotta* 68 (1990) 79.

[86] También designa así el *nóos* que los inmortales comparten con el ser humano: μέγαν νόον (*Nemea*, VI, 4). Cf. Shirley D. Sullivan, "An Analysis of the Psychic Term Nóος in Pindar and Bacchylides," *Glotta* 68 (1990) 182s. En Solón aparece una vez la expresión μέγαν νόον (fr. 4c, 3, ed. West) referida a los hombres con sentido

efecto, según Homero el *nóos* de Zeus se caracterizaría por ser "más poderoso" que el de los hombres.[87] En relación con el poder, en paralelismo claro con el *noûs* del Clazomenio (ἰσχύει μέγιστον: fr. 12), lo usará también Diógenes de Apolonia: «es lo grande y lo poderoso» (καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν: DK 64 B 8, Laks 7).

En resolución, existen suficientes motivos para suponer que Anaxágoras se refiera a la variable influencia del poder de Intelecto en distintos grados, no a la extensión corporal, cuando habla de un intelecto mayor y otro menor. Así, el Estagirita parece haber entendido el intelecto mayor y menor como la presencia de Intelecto en los animales «más y menos dignos.»[88] Parece justificado atenerse al testimonio de Aristóteles y comprender el intelecto mayor y menor como el "único" Intelecto, cuya influencia se haría más o menos notoria en virtud de lo único que permite apreciarla, a saber, la actividad.

3. CONCLUSIONES

Después del recorrido por los enunciados que ponen en claro la naturaleza de Intelecto, hemos de confirmar el análisis de Aristóteles con el cual comenzábamos. Aunque Anaxágoras explique bastante poco lo que realmente sea Intelecto, sí da muchas indicaciones para comprenderlo como la realidad opuesta a la mezcla. Su filosofía se manifiesta, pues, más que dualista, profundamente bipolar; o lo que es lo mismo, hondamente griega. La oposición entre Intelecto y mezcla es la más importante, pero después se multiplica en niveles inferiores, sobre todo, como vimos, entre Aire y Éter, a los cuales eran asociados los grupos de contrarios "pesados" y "ligeros," "oscuros" y "luminosos." Esta otra bipolaridad alcanza a la disposición cósmica: "lo ordenado" y "lo circundante" así como "la tierra" y "el cielo." Sin em-

---

peyorativo: cf. Shirley D. Sullivan, "A Study of the Psychic Term Nóoς in the Greek Lyric Poets (Excluding Pindar and Bacchylides)," *Emerita* 57 (1989) 149.

[87] αἰεί τε Διὸς κρείσσων νόος ἠέ περ ἀνδρῶν (*Ilias*, XVI, 688; cf. ibíd., XVII, 176). Cf. Shirley D. Sullivan, "The Psychic Term *Noos* in Homer and the *Homeric Hymns*," *Studi italiani di filologia classica* 82 (1989) 188, §§ 41, 42.

[88] ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, [1] καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, [2] καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις· οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος [3] νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν (*De an.*, I, 2, 404 b 3-6). Obsérvese el paralelismo evidente con el texto del Clazomenio: καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει [1] καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ (…) [3] νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι [2] καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων (fr. 12). Cf. Heinze, "Ueber den Noῦς von Anaxagoras," cit., p. 42. Es evidente que se necesita la intervención de un poder mayor para desarrollar las actividades de un cuadrúpedo que las de una larva, etc.

bargo, la más importante dualidad se encuentra entre "lo todo junto" y lo no mezclado, lo pasivo frente a lo activo, en una palabra, la mezcla e Intelecto.

Mientras las demás cosas están juntas, aparece Intelecto y, removiéndolas, introduce la variedad que apreciamos en el mundo. Intelecto comienza a obrar en cierto momento, de forma que su intervención se asemeja a las cosmogonías tradicionales que también tienen un comienzo temporal. Anaxágoras conserva, pues, un hilo narrativo semejante a los mitos cosmogónicos. Influido por esa corriente, también él introduce un personaje responsable del inicio del mundo, cuyo nombre es Intelecto. El alcance teológico de este principio es claro. Por otra parte, Intelecto resulta una realidad ontológicamente más elevada que las divinidades normalmente involucradas en una teogonía. Este nuevo dios, responsable del origen del cosmos, no pone nada de sí propio para formarlo. Se trata, pues, de una divinidad trascendente. Sin embargo, conserva un aspecto de la divinidad tradicional que lo hace asimismo superior a un mero principio físico, a saber, los rasgos personales que se aprecian no sólo en la forma literaria de la obra de Anaxágoras, sino incluso en su índole intelectual, que es, justamente, una peculiaridad de las personas.

Después de estudiar la condición personal de Intelecto, nos hemos ocupado de examinar sus características. Éstas son principalmente negativas puesto que son enunciadas en relación con el mundo visible, totalmente abarcado por la mezcla. De tal manera, Intelecto se revela como la realidad opuesta a la mezcla. En estas páginas apenas hemos visto ninguna noción positiva suya, sino que lo hemos descubierto como la realidad que no es mezcla. Cuando hemos empezado a rozar algún concepto positivo, ya asomábamos la cabeza fuera del tema de este capítulo y nos apresurábamos a tocar la materia propia del siguiente, esto es, la actividad de Intelecto. En efecto, las características positivas de Intelecto hacen referencia a su condición absolutamente activa. Sólo podemos contar un predicado positivo no activo: Intelecto es una cosa que existe por cuenta propia. Esto es, existe y lo hace de un modo enteramente diverso de la mezcla. El resto de los enunciados positivos sólo nos permiten alcanzar su actividad y, de ella, sobresale su poder, pues obra sobre la mezcla como una causa eficiente: la presencia de Intelecto "en ciertas cosas" significa la comparecencia de su poder, así como su infinitud —paradójicamente, un concepto positivo— expresa la ausencia de restricciones para su omnímoda potestad.

De nuevo el testimonio del Estagirita resulta exacto. La eficacia era, en efecto, el principal rasgo distintivo de Intelecto enunciado

por Aristóteles. Atenderemos a tal actividad en el capítulo siguiente. Nótese, para terminar, que semejante poder constituye otro expediente por el cual Intelecto se asemeja a lo divino, puesto que la divinidad griega primitiva es el numen que domina con señorío la naturaleza.

CAPÍTULO IV

LA ACTIVIDAD DE "INTELECTO"

Una vez contemplada la naturaleza de Intelecto podemos atender a su actividad. Nuestro procedimiento ha invertido el orden de la investigación de Anaxágoras, el cual adivina la condición de Intelecto observando sus efectos en el universo. Sin embargo, hemos preferido organizar nuestra exposición siguiendo el orden sistemático impuesto por la ontología de Anaxágoras. Tal decisión se ve justificada por ser esta distribución también la que él mismo da a su discurso, como se puede apreciar en el fragmento duodécimo. No obstante, adelantaremos en el conocimiento de la esencia del *noûs*, una vez hayamos penetrado en la naturaleza de sus actos.

La actividad que expresa el nombre propio de Intelecto es el pensamiento y es ésta por tanto la primera que conviene investigar. Esto supone averiguar qué idea de conocimiento intelectivo sostenía Anaxágoras y, en concreto, cuáles noticias del mundo posee el entendimiento cósmico. Es menester, pues, preguntarse si estaba enterado de los ingredientes antes de la cosmogonía, si ésta influye para algo en su ciencia o bien es su saber el que determina tal proceso. Este estudio lo llevaremos a cabo en dos etapas: primero, el estudio de la naturaleza del saber intelectual y después la del conocimiento intelectivo práctico.

La segunda actividad de intelecto es su intervención eficaz sobre las transformaciones producidas en el mundo. Intelecto es la causa de la cosmogonía. Esta afirmación está llena de contenido, porque no es indiferente el nombre dado al origen del movimiento. Habrá

de abordarse aquí una cuestión clave para la historia de la filosofía antigua y universal, a saber, la armonización entre el saber y la causalidad eficiente. Más en concreto, este tema supondrá adentrarnos en lo que podría ser una de las primeras y más influyentes afirmaciones filosóficas —por tanto, una tesis fundada argumentativamente— de la providencia divina.

1. EL CONOCIMIENTO DE INTELECTO

En este epígrafe se pretende analizar la característica principal que define el modo por el cual Intelecto actúa sobre la mezcla, esto es, su conocimiento. Aunque su actividad más notoria sea la intervención eficaz sobre el mundo, no sólo se le atribuye entendimiento sino que recibe de él su nombre. Por consiguiente, si el poder es el rasgo principal de aquella actividad exterior, se trata de un poder caracterizado por el conocimiento con que es ejercido.

Como vimos en el capítulo anterior, Intelecto debía estar libre de la mezcla porque, si estuviera mezclado, «las cosas mezcladas lo entorpecerían, de modo que no dominaría sobre ninguna cosa» (fr. 12). La intención primordial de esta sentencia es describir las condiciones en que se puede verificar el excelente poder atribuido al νοῦς. Ahora bien, dentro de este poder cae también un conocimiento soberano de la realidad, como veremos enseguida. En la filosofía de Anaxágoras el poder parece conceptualmente anterior al conocimiento mismo, hasta el punto de ser concebido éste mismo como un tipo de poder.[1] Naturalmente, se adivina ya que el Clazomenio no parte de una sutil distinción entre potencias apetitivas y cognoscitivas; no obstante, viendo que el νοῦς de Anaxágoras contribuye a la aún incipiente elaboración filosófica de la noción de entendimiento, es evidente que éste nace más como entendimiento práctico que teórico, sin que por ello quede aminorada su capacidad cognoscitiva.[2]

---

[1] Interpretaremos (cf. infra nota 37) las palabras de Anaxágoras γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον (fr. 12) justo al contrario que Ernst Neustadt, *Des Anaxagoras Lehre vom Geist* (Berlin: Mommsen-Gymnasium, 1914) 4: «Das Prinzip ist das Wissen, die Kraft das Sekundäre.»

[2] Cf. Rudolf Schottlaender, "Nus als Terminus," *Hermes* 64 (1929) 234-239. Este autor ilustra cómo, con su *noûs* cognoscente pero práctico, Anaxágoras está acogiendo conscientemente el doble significado que poseía el término en la literatura anterior y contemporánea. De modo semejante, Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, vol. 1 (Tübingen: Mohr, 1921) 580: «Man braucht sich über dieses Zusammengehen von λόγος und ἔργον [Vgl. Frg. 7] nicht zu wundern; die Einheit

beider wie überhaupt die des Subjektiven und Objektiven, Geistigen und Weltlichen ist nun einmal viel natürlicher und primärer als ihre Trennung.» Cf. Joachim Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos* (Leipzig: Teubner, 1929) 57-59; Otto Jöhrens, "Die Fragmente des Anaxagoras" (Phil. Diss., Georg-August-Universität, 1939) 53. El trabajo que más difusión ha tenido acerca de la noción de νοῦς en general es la obra de von Fritz, primero publicada en inglés y después en alemán: cf. Kurt von Fritz, "Die Rolle des NOYΣ. NOYΣ und NOEIN in den homerischen Gedichten," in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, ed. Hans-Georg Gadamer (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968) 246-276; id., "Die Rolle des NOYΣ. NOYΣ, NOEIN und ihre Ableitungen in der vorsokratischen Philosophie (mit Ausschluss des Anaxagoras)," in ibíd., pp. 277-363. Versión inglesa: cf. id., "NOOΣ and NOEIN in the Homeric Poems," *Classical Philology* 38 (1943) 79-93; id., "NOYΣ, NOEIN, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides," *Classical Philology* 40 (1945) 223-242; id., "NOYΣ, NOEIN, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period," *Classical Philology* 41 (1946) 12-34. Los dos últimos artículos fueron reimpresos juntos con el título "*Nous*, *Noein*, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)," in *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, ed. Alexander P.D. Mourelatos (Garden City: Anchor, 1974) 23-85. El mismo autor publicó también un estudio por completo dedicado al *noûs* de Anaxágoras, si bien no es de tanta calidad como los anteriores: cf. Kurt von Fritz, "Der NOYS des Anaxagoras," *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964) 87-102. A propósito del lado práctico del *noûs*, decía von Fritz "*Nous*, *Noein*, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)," cit., p. 24: «… a volitional element enters into the concepts of *noos* and *noein,* which originally designate a purely intellectual function.» Mucho tiempo antes, ya había observado puntualmente Friedericus A. Carus, *De Anaxagorae Cosmo-Theologiae Fontibus* (Lipsiae: Ioannes Ambrosius Barthius, 1797) 33: «… notionem *movendi* atque aceruandi huic etiam vocabulo ab initio adhaesisse» (cf. ibíd., pp. 34ss.). De modo semejante se expresa Richard B. Onians, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* (Cambridge: Cambridge UP, 1954) 83: «It [νόος] is no mere intellect; it is dynamic, as we have seen, and emotional (…). We can thus better understand its function in Greek philosophy, e.g. for Anaxagoras as the dynamic ordering factor in the universe.» Cf. David J. Furley, "The Early History of the Concept of Soul," in *Philosophy Before Socrates*, ed. Terence Irwin (New York: Garland, 1995) 116-118; Thomas Jahn, *Zum Wortfeld ‚Seele-Geist' in der Sprache Homers* (München: Beck, 1987) 46-123; David B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry Into the Meaning of ψυχή Before Plato* (New Haven and London: Yale UP, 1981) 19-21; Carlos A. Disandro, *Filosofía y poesía en el pensar griego. Anaxágoras, Empédolces, Demócrito* (La Plata: Hostería Volante, 1974) 92-112. También Sullivan y Lesher han escrito bastante sobre este tema en los últimos años del siglo pasado. Sullivan, después de haber estudiado el término en la poesía griega antigua, cree importante no conceder excesiva prioridad a la dimensión cognitiva del *nóos*, aun reconociendo su indudable relevancia; también ella descubre en muchas apariciones de la palabra distintos elementos de carácter práctico: cf. Shirley D. Sullivan, "The Psychic Term *Noos* in Homer and the *Homeric Hymns*," *Studi italiani di filologia classica* 82 (1989) 152-195; id., "The Psychic Term Nóος in the Poetry of Hesiod," *Glotta* 68 (1990) 68-85; id., *Psychological and Ethical Ideas What Early Greeks Say* (Leiden: Brill, 1995) 18-35; las páginas 33-35 se ocupan del *noûs* según Anaxágoras. Lesher incide ante todo

El poder de Intelecto está acompañado de «todo conocimiento acerca de todo» (fr. 12). Esto significa que no se le escapa noticia sobre ninguno de los ingredientes que conforman la mezcla. El problema es la naturaleza de tal conocimiento, vale decir, qué entienda Anaxágoras por conocer algo. Para averiguarlo, contamos con algunos fragmentos dedicados a lo que podríamos denominar una embrionaria teoría del conocimiento:

> Por causa de la debilidad de éstos [los sentidos] no somos capaces de distinguir la verdad (fr. 21).
> Lo patente es la apariencia de lo no manifiesto (fr. 21a).
> Usamos de experiencia, memoria, sabiduría y técnica (fr. 21b).

En estas breves declaraciones, Anaxágoras acusa a los sentidos de nuestra incapacidad de conocer la verdad e identifica los fenómenos como una manifestación de lo confuso. El último de estos fragmentos nos proporciona una lista de términos que después devendrán tecnicismos, pero cuyo significado específico en Anaxágoras resulta prácticamente imposible conjeturar.[3] Así pues, nos vemos obligados a completar estos concisos datos con las expresiones relativas al conocimiento sensitivo o intelectual que podamos hallar en distintos lugares de los restantes fragmentos.

La debilidad de los sentidos sostenida por Anaxágoras (fr. 21) debería entenderse en oposición a la habilidad de Intelecto para

---

en la dimensión operativa de νοέω, pero limita el poder del νοῦς al de una inteligencia práctica, no creativa: cf. James H. Lesher, "Perceiving and Knowing in the 'Iliad' and 'Odyssey'," *Phronesis* 26 (1981) 2-24; id., "The Emergence of Philosophical Interest in Cognition," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 (1994) 27, nota 54 y sobre todo id., "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12," *Phronesis* 40 (1995) 131ss. Interesante es asimismo un artículo contemporáneo respecto de la obra de Lesher, no citado por éste, donde Krischer explica el νόος como una «Disposition zu einer bestimmten Handlung,» acentuando de nuevo la dimensión productiva y, en general, activa, del término: cf. Tilman Krischer, "Νόος, νοεῖν, νόημα," *Glotta* 62 (1984) 144. Finalmente, consúltese la parte dedicada a la faceta operativa del νόος en el enjundioso trabajo de Rossana Stefanelli, "Νόος ovvero la 'via' del pensiero," *Glotta* 85 (2009) 242-246. Esta autora, al igual que Sullivan, proporciona una nutrida bibliografía.

[3] Snell creía ver una oposición entre τέχνη y σοφία, pero esto comenzaba ya a ser una suposición: cf. Bruno Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Berlin: Weidmann, 1924) 15. Adorno cree incluso poder reconstruir «un metodo preciso» a partir de tales palabras: cf. Francesco Adorno, *La filosofia antica*, vol. 1 (Milano: Feltrinelli, 1991) 77. Este fragmento ha sido estudiado con detenimiento por Quintino Cataudella, "Sul frammento di Anassagora 59[46] B 21 b," in *Studia Florentina Alexandro Ronconi sexagenario oblata* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1970) 69-76. Podría arrojar algo de luz la reflexión que hacemos más adelante en el parágrafo tercero de este capítulo.

reconocer todas las cosas (fr. 12).[4] Él es el único que conoce «la verdad» (fr. 21), reconoce las cosas como son, mientras los sentidos lo hacen de una manera deficiente. Esta confrontación entre las apariencias y la realidad de las cosas era propia de la familia léxica del verbo νοέω ya desde Homero, como explicó minuciosamente von Fritz.[5] Dicha oposición toma un sentido preciso en el pensamiento de Parménides. Éste establece dos caminos de acceso a la realidad, a saber, el que siguen la mayor parte de los mortales y la vía de la verdad que el filósofo conoce gracias a la revelación de la diosa. A este segundo camino pertenece el entender (νοεῖν), que consiste justamente en la capacidad de percibir el ser (DK 28 B 8, v. 8), según su conocida fórmula: «Es lo mismo entender y ser.»[6]

En Anaxágoras la oposición entre conocimiento sensitivo e intelectual adquiere el sentido peculiar que le otorga su propia concepción del mundo. Las apariencias que captan los hombres les hacen creer (νομίζειν) que hay generación y destrucción, cuando tal cosa nunca sucede (fr. 17) porque, en realidad, siempre estuvo latente aquello que se muestra a la vista y permanece cuanto parece ocultarse. En efecto, los hombres consideran que una cosa es tan sólo aquello que predomina (fr. 12) aunque, a decir verdad, todas las cosas están siempre juntas y hay partes de todas ellas en cada una (fr. 4b, 6, 11,

---

[4] La noticia más clara que atestigua la disparidad entre lo sentido y lo pensado, ha sido transmitida por Aecio: οὐ γὰρ δεῖ πάντα ἐπὶ τὴν *αἴσθησιν* ἀνάγειν, (…) ἀλλ' ἐν τούτοις ἐστὶ *λόγωι* θεωρητὰ μόρια (DK 59 A 46; cf. A 97). Jacques Brunschwig, "La connaissance," in *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, ed. Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin (Paris: Flammarion, 1996) 121 entrevé esta distinción en el fragmento 21a: «"Les apparences sont une vue de ce qui est imperceptible" (…). La réflexion rationnelle sur les apparences agrandit la portée de la vision (…), jusqu'à constituer une quasi-vision de ce qui se dérobe à la vue.» La distinción esencial y no sólo gradual entre el conocimiento sensible e inteligible ha sido defendida por Anne-Laure Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne" (Phil. Diss., Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008) 223-246, 489.

[5] Von Fritz, "*Nous*, *Noein*, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)," cit., p. 25: «The *noos* which penetrates beyond the surface appearance discovers the real truth about the matter. There can, then, be no different *nooi* in this situation, but the *noos* in this case is obviously but one. What is of still greater importance, with this connotation of the term *noos,* the later distinction, so important in Pre-Socratic philosophy, between a phenomenal world which we perceive with our senses but which may be deceptive and a real world which may be discovered behind the phenomena seems in some way naïvely anticipated.»

[6] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (DK 28 B 3; Graham 12). Al respecto: cf. Francesco Fronterotta, "Some Remarks on *Noein* in Parmenides," in *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, ed. Suzanne Stern-Gillet & Kevin Corrigan, *Reading Ancient Texts* (Leiden: Brill, 2007) 3-19.

12). Esta realidad allende las apariencias es advertida por el νοῦς. Él es capaz de hacerse cargo de todas las cosas desde el principio, cuando las puso en movimiento (fr. 12), a pesar de que en tal estado ninguna cosa era discernible para los sentidos debido a la mezcla de todas las cosas[7] y a la poca cantidad en que se daba cada una de ellas.[8]

La confrontación que estamos viendo entre el conocimiento sensible y la inteligencia del νοῦς nos obliga a formarnos una idea más precisa de la sensibilidad en el marco de la filosofía de Anaxágoras, si queremos saber algo del conocer intelectual. Para ello, será imprescindible acudir a la amplia noticia que nos ha dejado Teofrasto en su tratado sobre los sentidos (DK 59 A 92).

Según Anaxágoras, el conocimiento sensible depende de una combinación física entre sujeto y objeto. La dinámica de tal combinación se funda en la dualidad, de tanta importancia para él, entre los contrarios. Ya que los sentidos mismos están dotados de ciertas cualidades sensibles en virtud de los ingredientes presentes en ellos, son excitados cuando entran en contacto con sustancias dotadas de cualidades opuestas a las suyas.[9] La intensidad del estímulo será tanto mayor cuanto menor sea la cantidad en que tales cualidades se encuentren representadas en la mezcla que constituye los órganos sensoriales mismos. De este modo, el ojo tiene normalmente una gran capacidad para percibir los demás colores y sobre todo la luz blanca, puesto que la pupila es negra.[10]

---

[7] «Antes de haber sido apartadas, existiendo todas las cosas juntas, tampoco era ningún color manifiesto, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas» (fr. 4b).

[8] «Nada era claro a causa de la pequeñez» (fr. 1).

[9] El conocimiento sensible se entiende, pues, como cierta enajenación; hasta el punto que, según afirma Teofrasto (*De sensu*, 29), la percepción siempre es dolorosa. Aspasio (DK 59 A 94) cree que también Aristóteles se referiría a Anaxágoras en *Eth. Nic.*, VII, 14, 1154 b 7-9. Sobre el dolor en cada sensación y la coherencia de esta doctrina con el pensamiento de Anaxágoras, véase el inteligente artículo de James Warren, "Anaxagoras on Perception, Pleasure and Pain," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33 (2007) 19-54. Además, Warren comenta cuidadosamente los pasajes de Teofrasto que estamos examinando. Otra exposición del texto puede hallarse en Han Baltussen, *Theophrastus Against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in the* De sensibus (Leiden: Brill, 2000) 169-178. Por su parte, Gigon se anima a proponer como hipótesis que el conocimiento intelectivo sea placentero: cf. Olof Gigon, "*Anaxagoras bei Platon und Aristoteles*," in *Ionian philosophy*, ed. K. J. Boudouris (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989) 151, 163. Sin tener en cuenta este artículo, he hecho esta misma suposición en mi "Anassagora, il *noûs* e la conoscenza" *Hypnos* 30 (2013) 137.

[10] ἁπλῶς δὲ τὴν νύκτα μᾶλλον ὁμόχρων εἶναι τοῖς ὀφθαλμοῖς (Theophrastus, *De sensu*, 27).

Semejante teoría de la percepción sensible permite también explicar por qué las aptitudes sensitivas se dan en distintos grados para cada sujeto. Así, las criaturas nocturnas, por ejemplo, al contrario de la mayor parte de las bestias, disponen de una excelente visión en la oscuridad debido sin duda a la constitución clara de sus ojos, los cuales, por cierto, destellan en la tiniebla.[11] Esta variedad en la percepción de distintos sujetos se funda, por lo visto, en una variedad cualitativa. No obstante, también hay una explicación para la disparidad cognoscitiva en función de la diferencia cuantitativa de los sujetos entre sí. Ingredientes combinados según proporciones idénticas pueden provocar un conocimiento tanto mejor cuanto mayor sea la cantidad de su mezcla. De este modo, los órganos sensitivos de mayor tamaño obtienen, por lo general, sensaciones más vivas.[12]

Según esta teoría, resulta razonable que los sentidos no hubieran podido percibir ninguno de los ingredientes cuando éstos se encontraban mezclados en el estado inicial, debido a la poca cantidad en que se encontraban: «Nada era claro a causa de la pequeñez» pues «lo pequeño era también infinito» (fr. 1). Tal situación es semejante a la experiencia presente, pues aun ahora se nos oculta la presencia de todas las cosas no predominantes en los objetos que nos rodean, verbigracia, lo negro en aquello que llamamos blanco, lo frío en lo denominado caliente, el fuego oculto en la madera, etc.[13]

La segunda razón por la cual los sentidos no permitían discernir cosa alguna antes del principio del mundo era el impedimento de la mezcla misma (ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις: fr. 4b). La mezcla como realidad física provoca un ocultamiento de aquello que no predomina; se trata de un efecto considerado por la rudimentaria mecánica que Anaxágoras esboza.[14] Los sentidos no pueden vencer la oposición de las cosas preponderantes debido a su «debilidad» (fr. 21), de manera que se les escapan aquellas que están representadas minoritariamente. Esta explicación está unida a la anterior, porque los ingredientes sólo pueden ejercer el poder que les permite someter al resto y llegar a ser manifiestos (ἔνδηλος) cuando se encuentran en una situación de mayoría cuantitativa: «Aquello de lo que en una cosa se encuentra en

---

[11] καὶ τοῖς μὲν πολλοῖς μεθ' ἡμέραν, ἐνίοις δὲ νύκτωρ εἶναι τὸ ἀλλόχρων, διὸ ὀξυωπεῖν τότε (ibíd.).

[12] αἰσθητικώτερα δὲ τὰ μείζω ζῷα καὶ ἁπλῶς εἶναι κατὰ τὸ μέγεθος τὴν αἴσθησιν. ὅσα μὲν γὰρ μεγάλους καὶ καθαροὺς καὶ λαμπροὺς ὀφθαλμοὺς ἔχει, μεγάλα τε καὶ πόρρωθεν ὁρᾶν, ὅσα δὲ μικρούς, ἐναντίως (ibíd., 29).

[13] Rodolfo Mondolfo, *Il pensiero antico* (Firenze: La Nuova Italia, 1950) 99 interpreta como referido a los sentidos el fragmento séptimo: τῶν ἀποκρινομένων μὴ εἰδέναι τὸ πλῆθος.

[14] Cf. supra cap. 2.1.

mayor cantidad, eso es y era lo más manifiesto» (fr. 12). Al inicio no se podía discernir nada debido a la multitud de diversos ingredientes en el mismo espacio, la cual no permitía sino que estuviera representada tan sólo una mínima cantidad de cada uno de ellos. No le era permitido a ninguno sobresalir ni darse a conocer y permanecía relegado al anonimato de semejante mescolanza.

Ahora que estamos deteniéndonos en la realidad física que explica la perceptibilidad de un ingrediente, hemos de considerar la correlación existente entre dos conceptos que designan esa susceptibilidad de ser aprehendido sensiblemente; nos referimos a la vinculación entre lo manifiesto (ἔνδηλος) y lo semejante (ὅμοιος).[15] Según Anaxágoras, lo propio del estado originario de la mezcla es la confusión, la cual debe ser entendida como una privación de semejanza. No parece lo más adecuado hablar de heterogeneidad, porque se podría pensar en la desigualdad de proporciones entre los ingredientes. Anaxágoras utiliza el lenguaje en un sentido opuesto al que nosotros tenderíamos a darle, proyectando sobre él desarrollos platónicos o aristotélicos. Para él, lo οὐκ ὁμοῖον, lo desemejante, es aquella sustancia en la cual no destaca cuantitativamente ninguna cosa, de manera que no es posible percibir ningún carácter predominante. Cuando dice, pues, que las semillas «no se parecen en absoluto entre ellas» (fr. 4b) podría estar sugiriendo que son distintas las proporciones de los ingredientes presentes en ellas; no obstante, la idea primordial que creemos pretende comunicar es la comparecencia latente y germinal de una multitud de ingredientes, tantos que nos impiden agrupar las cosas en clases.[16] Dentro de su retórica aparentemente contradictoria, el Clazomenio quiere afirmar que incluso lo que encontramos semejante, realmente no lo es: lo verde no se parece a lo verde, ni lo cálido a lo cálido ni, en general, «ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra» (fr. 12).

Aclaremos esto mejor. Como más tarde explicará Aristóteles, la semejanza constituye un concepto relativo, que permite evaluar dos cosas en virtud de la común identidad cualitativa observable en am-

---

[15] Ambas nociones están vinculadas en dos pasajes: πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι [ταῦτα] πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιὴ *ἔνδηλος* ἦν οὐδεμία· (…) καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν *ἐοικότων* ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν *ἔοικε* τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ (fr. 4b); ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν *ὁμοῖον* οὐδενί, ἀλλ' ὅτῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα *ἐνδηλότατα* ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν (fr. 12).

[16] C.D.C. Reeve, "Anaxagorean Panspermism," *Ancient Philosophy* 1 (1981) 93s.: «No two seeds are alike because each contains a portion of everything. It doesn't matter whether the ratio of the portions is the same in each or different.»

bas.[17] Según esto, para poder adjudicar a una cosa la posesión de determinada cualidad, primero hay que reconocer en ella cierta uniformidad, a partir de la cual quepa juzgar de su apariencia. Por ejemplo, no resulta igualmente exacto predicar la negrura de una cebra que de una pantera. Entre tales animales existe, a este respecto, cierta semejanza, pero también una desemejanza. Pues bien, si Anaxágoras se hallase ante ambas criaturas, no sólo se fijaría en su mutua disparidad, sino que le preocuparía sobre todo la desemejanza de la cebra consigo misma por cuanto toca a su color. Después, nos sumergiría en una estupefacción mayor manifestado que, en cierto sentido, los colores de la cebra y la pantera *se parecen* más de lo que podríamos haber creído en un principio. En efecto, la homogeneidad de la negrura en la pantera es pura apariencia pues, en realidad no se ve privada del color blanco que adorna a la cebra; así, la diferencia tocante al blanco presente en ambas es sólo de grado. Por lo tanto, hay que relativizar toda diferencia tanto cuanto toda semejanza. Todas las cosas son *igual* de *extrañas* a sí mismas.

Por otro lado, la falta de semejanza en la mezcla inicial es máxima y consiste en no poseer ninguna apariencia (fr. 1). Evocando el significado originario de los términos castellanos, podemos afirmar que nada se asemejaba a nada en la mezcla por ser ésta carente de *semblante* alguno. No manifestaba identidad alguna, porque estaba llena de todas. La semejanza no es, por tanto, en Anaxágoras, un concepto relativo, algo que puede apreciarse al cotejar distintos individuos, sino que sólo sirve para reconocer una identidad singular.[18]

---

[17] καὶ τὸ ὅμοιον τινὶ ὅμοιον λέγεται, καὶ τὰ ἄλλα δὲ τὰ τοιαῦτα ὡσαύτως πρός τι λέγεται (*Cat.*, 7, 6 b 9-11).

[18] En el texto que copiamos a continuación, aunque su autor esté hablando de Parménides, a la hora de plantearse la posibilidad de entender el adjetivo ὁμοῖος en un peculiar sentido no relativo, se refiere inmediatamente a Anaxágoras, como lo prueba la aparición del término ὁμοιομερὲς; por esto se ve justificada la corrección del manuscrito entre cruces: καὶ γὰρ ὅμοιον οὕτω λέγει τὸ πᾶν εἶναι οὐχὶ ὡς ἄλλῳ τινὶ. † Ὅπερ Ἀναχαγόρας † ἐλέγχει ὅτι ὅμοιον τὸ ἄπειρον. Τό γε ὅμοιον ἑτέρῳ ὅμοιον, ὥστε δύο ἢ πλείω ὄντα, οὐκ ἂν ἓν οὐδὲ ἄπειρον εἶναι· ἀλλ' ἴσως *τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ αὐτὸ* λέγει, καὶ φησιν αὐτὸ ὅμοιον εἶναι πᾶν ὅτι ὁμοιομερές, ὕδωρ ὂν ἅπαν ἢ γῆ ἢ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο (Ps. Aristoteles, *De Melisso Xenophane Gorgia*, 2, 976 a 14-18; véase Anexo II, T2). Dumont ha interpretado ὁμοῖος como un concepto no relativo en Anaxágoras, al menos en su traducción de fr. 12: «L'Intellect est tout entier semblable à lui-même.» También, ha dicho Laks, "Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore," *Methodos* 2 (2002) nota 32: «La similitude ou identité dont je parle est formelle : il s'agit de l'identité à soi, qu'aucune des choses-qui-sont ne possède, à l'exception justement de l'Intellect.» Hay que conceder que el Clazomenio utiliza el vocabulario de la semejanza aparentando comparar cosas: οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ (fr. 4b); ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὁμοῖον οὐδενί (fr. 12). Sin embargo, en estos casos se quiere hacer ver la imposibilidad de localizar

Mientras que la semejanza podría parecer, siguiendo el método aristotélico, la vía para reconocer la unidad que reúne una pluralidad de individuos, para Anaxágoras el concepto apunta empero a la comprensión de esa unidad como unicidad.[19]

A esto nos referíamos al decir que la condición de semejante (ὅμοιος) era análoga a la de manifiesto (ἔνδηλος), ya que ambos conceptos se refieren a la constatación de la identidad del ingrediente preponderante. Como ninguna de las cosas aparentes es pura, tampoco está dotada de una apariencia correspondiente a su verdadera identidad (οὐδέν ἐστιν ὁμοῖον οὐδενί: fr. 12). Por la misma razón, en el mundo físico nunca encontramos claridad (οὐδὲν ἔνδηλον: fr. 1, 4b); sólo podemos entrever apariencias de lo que, a fin de cuentas, no es claro (ὄψις τῶν ἀδήλων: fr. 21a). Únicamente nos son accesibles revelaciones parciales de las cosas. Estas apariencias nos ponen ante los ojos lo predominante, pero tampoco esto es manifiesto sin más, pues sólo dispone de una precaria notoriedad, y se limita a ser «lo *más* manifiesto» (ἐνδηλότατα: fr. 12).[20]

---

una identidad pura en ninguna sección de la mezcla y precisamente por ello corroboran, más que la diferencia entre las cosas, la similitud de su situación, esto es, todas "se parecen" porque tienen partes de todas las cosas. Téngase en cuenta para toda esta discusión cuanto explicábamos en cap. 1.2. Allí aclaramos que la clave para una correcta inteligencia del concepto de ὁμοιομέρεια en Anaxágoras estaba en "parecerse en ser desemejante."

[19] El único paso donde aparece cierta explicación de la individuación afirma: ὅτῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα *ἓν ἕκαστόν* ἐστι καὶ ἦν (fr. 12). El individuo no consiste sino en la concentración predominante de cierto ingrediente en un sector. En otras palabras, ser semejante (ὅμοιος) significa no sólo estar dotado de cierta identidad sino además ser una y la misma cosa, como ha recordado David Sider, *The Fragments of Anaxagoras* (Sankt Augustin: Academia, 2005) 139: «In early Greek, means "the same as" (not merely "similar to;" …).» Cf. cap. 1, nota 36. Para Anaxágoras, es idéntico ser *lo* mismo y ser *el* mismo (*idem = ipse*). El negro de la cebra es el mismo que el de la pantera y el mismo que hay en todo el universo, pues es siempre semejante (o, en otro sentido, es siempre desemejante, porque en todo caso se halla mezclado). Por esta razón, lo uno no es para Anaxágoras sencillamente lo indiviso, sino que es también único. De un modo más extremo todavía, pues está falto de toda impureza, el *noûs* es idéntico a sí mismo (νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός: fr 12), luego hay un solo *noûs*.

[20] Conviene tener en cuenta que incluso esta aparente diafanidad del ingrediente más notorio es relativa, puesto que no sólo debe sobresalir lo suficiente respecto de los demás sino también en relación a la facultad sensitiva del espectador; el órgano sensitivo puede ser más o menos sensible a tal ingrediente en virtud de su propia constitución, dado que se conoce mediante cualidades contrarias a las propias: cf. Warren, "Anaxagoras on Perception, Pleasure and Pain," cit., pp. 33-34. Por tales razones, Mondolfo consideró la teoría de la sensibilidad de Anaxágoras primariamente subjetivista: cf. Rodolfo Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica* (Milano: Bompiani, 2012) 238-241.

* * *

En cierto sentido, Anaxágoras valora positivamente el conocimiento sensible, pues permite descubrir una auténtica «apariencia de lo no manifiesto» (fr. 21a). La percepción sensible muestra, al menos en parte, la verdadera realidad.[21] Únicamente resulta inconveniente si la creemos exhaustiva cuando tan sólo refleja un aspecto superficial de las cosas físicas. Anaxágoras no concibe, pues, los sentidos como falaces, sino simplemente débiles: «Por causa de la debilidad de éstos no somos capaces de distinguir la verdad» (fr. 21). Entre conocimiento intelectual y sensible se dan, pues, simultáneamente, una continuidad y una discontinuidad. El entendimiento reconoce los mismos ingredientes que percibe el sentido[22] pero, a la vez, le supera en lograr abarcarlos todos. Frente a la "debilidad" del sentido, la "fuerza" del conocimiento intelectivo reside en su capacidad de captar incluso lo más diminuto, aquello que pasa desapercibido; su superioridad está en la sutileza:[23] «Es, por tanto, la más sutil entre todas las cosas y la más pura, retiene todo conocimiento acerca de todo y ejerce la mayor fuerza» (fr. 12). En efecto, la escasez de los ingredientes latentes (fr. 1), anonadados por la mezcla (fr. 4b), era la causa por la cual los per-

---

[21] Gallo Galli, "Anassagora," *Sophia* 16 (1948) 187: «La sensibilità è attuazione insufficiente, ma non falsa della razionale verità.» Sin embargo, Bohdan Wiśniewski, "La théorie de la connaissance d'Anaxagore," *Rivista di studi classici* 19 (1971) 7 habla de una «attitude sceptique d'Anaxagore» añadiendo que «les αἰσθήσεις nous donnent une connaissance incertaine et relative et le νοῦς une connaissance vraie.» La postura de Wiśniewski no parece justa, si además tenemos en cuenta la siguiente sentencia de la tradición oral recogida por Aristóteles, que parece depender del fragmento 21a: Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν (*Metaph.*, Γ, 5, 1009 b 25-28). En idéntica línea se situaría otra noticia del mismo autor: ὡς καθάπερ φαίνεται καὶ γιγνόμενον (*Meteor.*, II, 9, 369 b 17s.). A pesar de la opinión de Heinrich Gomperz, "ΟΨΙΣ ΤΩΝ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ," *Hermes* 68 (1933) 343, nota 1, no sería imposible que, dado el tenor de los pasajes aristotélicos citados, tuvieran algún apoyo en Anaxágoras (fr. 21a) los siguientes textos: ὡς ἐγὼ συμβάλλομαι τοῖσι ἐμφανέσι τὰ μὴ γινωσκόμενα τεκμαιρόμενος, τῷ Ἴστρῳ ἐκ τῶν ἴσων μέτρων ὁρμᾶται [ὁ Νεῖλος] (Herodotus, II, 33); Καταμανθάνειν δὲ δεῖ αὐτὰ ἔξωθεν ἐκ τῶν φανερῶν (Ps. Hippocrates, *De prisca medicina*, 22); τοῖσι φανεροῖσι μὲν τὰ ἀφανέα γινώσκειν, καὶ τοῖσιν ἀφανέσι τὰ φανερὰ… (Ps. Hippocrates, *De diaeta*, I, 12).

[22] Marie Stratsanis-Marangos, "Anaxagore: traduction des fragments et commentaire" (Phil. Diss., Université Aix-Marseille I, 1980) 220: «Dans la pensée présocratique le NOUS et les sens coopèrent pour comprendre une réalité homogène : les choses invisibles qui sont de ressort du NOUS ont le même mode d'existence et le même degré de réalité que les choses sensibles qui tombent sous les sens.» Cf. Davide Ciurnelli, *La filosofia di Anassagora* (Padova: CEDAM, 1947) 71.

[23] Comentamos el adjetivo λεπτότατόν en cap. 3.2.

día de vista la percepción sensible. Ciertamente, en esto diverge el νοῦς del sentido, pues éste conocía tanto mejor cuanto más voluminoso fuera su órgano correspondiente; el entendimiento, por el contrario, siendo más sutil y, en ese sentido, aun menor que el más minúsculo de los animales, conoce mejor que el mayor de todos ellos. Para conocer los ingredientes, no ha de disponer de sus contrarios, sino que conoce unos y otros sin poseer ninguno. No obstante, la lógica del conocimiento mediante lo desemejante que Anaxágoras esgrime para comprender las sensaciones podría ser, en cierto modo, extensible hasta el νοῦς: él también se encuentra libre del objeto de su conocimiento, incluso en un grado mayor que ningún órgano sensorial. No está mezclado con ningún ingrediente y por eso puede conocerlos todos.[24] Constituye, por tanto, un caso extremo de capacidad cognoscitiva. Del mismo modo que, como decíamos en el capítulo anterior, el νοῦς representa una excepción en lo ontológico (no está mezclado, existe por cuenta propia, μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ: fr. 12; cf. fr. 6), así constituye también una singularidad en lo gnoseológico. Las facultades sensitivas conocen en relación a las condiciones físicas del órgano perceptivo y de sus objetos, obligadas a reconocer tan sólo los ingredientes que más divergen de su propia constitución y, a la vez, son más predominantes; el νοῦς, por el contrario, examina todos los ingredientes con independencia de tales condiciones. Del mismo modo que él es libre de la mezcla, conoce también al margen de ella.

Lo que estamos diciendo parece desvelar una aporía en la teoría del conocimiento de Anaxágoras. Por una parte, sería aconsejable interpretar el conocimiento de Intelecto como una forma óptima de sensibilidad, como han hecho algunos autores.[25] Aunque la noticia intelectual proporcione información de más ingredientes que los apreciados por el sentido, que sólo capta las apariencias, no existe

---

[24] Así lo entendió Emil Arleth, "Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 8 (1895) 78.

[25] Cf. Daniel E. Gershenson & Daniel A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics* (New York: Blaisdell, 1964) 29; Diego Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La Nuova Italia, 1966) 247s. La postura de Silvestre y Laks apunta en esta dirección: cf. infra nota 34. Aristóteles generalizaba diciendo que los filósofos antiguos identificaban el conocimiento intelectivo y el sensitivo: οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν (*De an.*, III, 2, 427 a 21s.). Que esto valga también para Anaxágoras lo demuestra cuanto dice poco después: ὅτι μὲν οὖν οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν· τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζῴων. ἀλλ' οὐδὲ τὸ νοεῖν… (ibíd., 427 b 6-9). En efecto, esta última declaración recuerda a los pasos en los que Aristóteles repite que, según el Clazomenio, todos los animales gozan de entendimiento (DK 59 A 100).

ninguna razón para pensar que el conocimiento que tenga de ellos sea formalmente diverso del sensible. Las cualidades sensibles no son captadas por Intelecto diversamente de como son percibidas por el sentido, excepto por la circunstancia de ser aprehendidas *por separado*.

Por otra parte, como hemos visto poco ha, también existen algunas divergencias entre el νοῦς y el conocimiento sensible. Habrá que preguntase si tal desemejanza procede de la peculiaridad del conocer intelectual entendido como un sentido más o bien ha de ser considerado perteneciente a un ámbito nuevo. A favor de la discontinuidad entre el conocimiento del νοῦς y el sensible está el hecho, puesto en evidencia por Laks, de la sorprendente ausencia de toda referencia al intelecto en la amplia noticia de Teofrasto acerca del sentido.[26] Como señala el estudioso galo, se trata de una carencia llamativa, dada la exhaustividad prodigada por Teofrasto en el *De sensu* y el esfuerzo que éste se toma por justificar cada doctrina cognoscitiva en función de la correspondiente teoría cosmológica de los autores presentados.

Para resolver este dilema, hemos de analizar el conocimiento desde un punto de vista causal. Aristóteles, quien personalmente entiende el conocimiento sensible como un cierto padecer (πάσχειν: *De an.*, II, 5, 418 a 3), considera que el νοῦς de Anaxágoras es totalmente impasible (ἀπαθῆ).[27] La afirmación de Aristóteles parece aludir a

---

[26] Cf. André Laks, "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*," *Southern Journal of Philosophy* 31: Suppl. (1993) 20; id., "Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore," cit., pp. 21ss.

[27] Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν (*De an.*, I, 2, 405 b 19-21). El Estagirita debe de estar pensando en: μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστιν. (…) καὶ ἢν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ (fr. 12). Por otra parte, el dominio de Intelecto es explicítamente interpretado por Aristóteles como conocimiento: ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (*De an.*, III, 4, 429 a 18-20). Nótese que para el Estagirita no existe contradicción entre la dimensión receptiva del entendimiento, que ha de estar en potencia (ibíd., 22), y el hecho de que sea ἀπαθὲς, ya que él mismo había vuelto a predicar del νοῦς dicho término poco antes de la frase citada (ibíd., 15). En efecto, tanto el sentido como el entendimiento son, para Aristóteles, receptivos y en potencia (ibíd., 17), pero a la vez gozan de cierta impasibilidad (ἀπάθεια), aunque ésta no sea idéntica para ambos (ibíd., 29ss.). La peculiaridad de la recepción cognoscitiva de algo se sitúa en acontecer sin materia, ἄνευ τῆς ὕλης (ibíd., II, 12, 424 a 17), mientras que la mera pasión tiene lugar con materia: πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης (ibíd., 424 b 3). Cf. Gordon H. Clark, "Empedocles and Anaxagoras in Aristotle's *De anima*" (Phil. Diss., Pennsylvania, 1929) 45-49; John A. Driscoll, "The Anaxagorean Assumption in Aristotle's Account

cuanto dice Anaxágoras sobre la exención del νοῦς respecto a la mezcla, pero nótese que el Clazomenio no presupone su separación para que conozca, sino para que domine. En todo caso, tanto las palabras de Anaxágoras como el testimonio del Estagirita apuntan a la condición primariamente activa de Intelecto.

Frente a la actividad que caracterizaría al conocimiento intelectual, destaca la pasividad de los sentidos, si damos credibilidad a la exposición de Teofrasto antes mencionada. No obstante, reflexionando un poco más sobre ella, enseguida se observa que el solo principio del "conocimiento por los contrarios" no es suficiente para justificar la sensación pues, de ser así, todas las cosas serían potencialmente sensibles.[28] En definitiva, Anaxágoras podría haber sido consciente de este problema, haber entrevisto la condición activa de todo conocimiento y, puesto que él consideraba inertes todas las cosas, debió de haber juzgado necesaria la presencia de Intelecto en todos los seres dotados de sensibilidad: «También las cosas que poseen alma, tanto las mayores como las menores, sobre todas domina Intelecto» (fr. 12).[29] Estaría en todos los animales, no sólo moviéndolos, sino

---

of Mind," in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. John P. Anton and Anthony Preus, vol. 5 (Albany: State University of New York, 1992) 273-292.

[28] El argumento es de Teofrasto mismo: ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀψύχων διά γε τοῦτο πολλὰ ἂν ὁρᾷεν· καὶ γὰρ ἐν ὕδατι καὶ χαλκῷ καὶ ἑτέροις πολλοῖς ἐστιν ἀνάκλασις (*De sensu*, 36). Aristóteles explica que no basta la pasividad material para el conocimiento de no estar presente la peculiar receptividad del sentido: cf. *De an.*, II, 5, 417 a 1ss.; 12, 424 a 27s. Lanza dio una acertada respuesta a esta aporía, poniendo de relieve el papel meramente instrumental de los órganos de los sentidos y los contrarios presentes en ellos. Diego Lanza, "L'ἐγκέφαλος e la dottrina anassagorea della conoscenza," *Maia* 16 (1964) 76: «È inoltre da notare che nell'espressione τῶ ὁμοίω / τῶ εναντίω tendono a confondersi lo strumento della sensazione e la sua modalità. Che per Anassagora l'αίσθεσις si realizzi τῶ εναντίω significa, infatti, non che ogni oggetto sia conosciuto dal suo contrario, ma piuttosto per mezzo del suo contrario, come l'acqua è sentita fredda da una mano abituata al caldo; ciò che evidentemente non esclude affatto un centro unico di tutte le αισθέσεις, come è concepito dai medici e riferito da Platone.» Ya habían dado una respuesta semejante Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2 (Leipzig: Fues, 1892) 1015; Salvatore Fimiani, "Alcune osservazioni su la relazione tra il νοῦς e la ψυχή nella dottrina filosofica di Anassagora," *Rivista italiana di Filosofia* 4 (1889) 76-77.

[29] La expresión ὅσα ψυχὴν ἔχει no nos autoriza para tener los vivientes por realidades menos inertes que el resto de las sustancias. Por eso no hay razón para despreciar la interpretación de Aristóteles cuando entiende que no hay más origen del movimiento que el νοῦς (*Metaph*., A, 3-4) y por tanto no hay otra fuente de la vida ni más alma que éste: *ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν* [τὸν νοῦν] τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις (*De an.*, I, 2, 404 b 3-5); Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν *ὡς μιᾷ φύσει*, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων (ibíd., 405 a 13-16). La

también conociendo en ellos (DK 59 A 100) y es posible que incluso los vegetales gocen, gracias a su presencia, de vida sensitiva (DK 59 A 116).

La pasividad de la sensación, tal como la pintaba Teofrasto, podría parecer en contradicción con entenderla como una verdadera actividad producida por Intelecto. No obstante, en otro pasaje del mismo escrito *Sobre el sentido*, es el mismo Teofrasto quien nos confirma que la sensación experimentada por los animales es llevada a cabo por Intelecto. Se trata de un paso que, lamentablemente, Diels no creyó necesario incluir en su colección de fragmentos: «Anaxágoras puso el intelecto como principio de todas [las sensaciones].»[30] Las dos perspectivas sustentadas por Teofrasto no son difíciles de armonizar: la sensación es activa para Intelecto mientras que para los animales es algo pasivo. El animal se limita a recibir pasivamente en los órganos sensoriales los ingredientes del objeto percibido. Sin embargo, el

---

identificación del νοῦς con la ψυχή está implícita también en este texto de Platón: τὴν τῶν ἄλλων ἁπάντων φύσιν οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρᾳ νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν; (*Crat.*, 400a; cf. *Leg.*, XII, 967b). Cf. Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, vol. 2 (Tübingen: Mohr, [3]1903) 195; Omar D. Álvarez Salas, "Intelletto e pensiero nel naturalismo presocratico," in *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, ed. Stefania Giombini e Flavia Marcacci (Passignano sul Trasimeno: Aguaplano, 2010) 78-82. Este último autor pone de manifiesto que tal punto de vista no sólo era sostenido por Anaxágoras sino también formaba parte del contexto cultural del siglo quinto.

[30] Ἀναξαγόρας ἀρχὴν ποιεῖ πάντων τὸν νοῦν (*De sensu*, 38; Diels recoge el texto sólo como testimonio sobre Clidemo en DK 62, 2). Que πάντων se refiera a las sensaciones se sigue del contexto, pero tal suposición ha sido rechazada en ocasiones: cf. Fimiani, "Alcune osservazioni sulla relazione tra il νοῦς e la ψυχή nella dottrina filosofica di Anassagora," cit., p. 77; Laks, "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*," cit., p. 21 (sin embargo, Laks sí cree que el *noûs* está presente en todos los vivientes y es básicamente idéntico al alma: cf. ibíd., p. 29). Así fue interpretado empero por Antelme-Édouard Chaignet, *Histoire de la Psychologie des grecs*, vol. 1 (Paris: Librairie Hachette, 1887) 77, que traduce el texto citado con un poco de libertad: «Les organes ne sont, dit-il, que les instruments de la sensation : c'est l'esprit qui est le principe de toutes les sensations.» Ya Zeller lo había propuesto en la segunda edición de su magnífica historia de la filosofía griega: cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil 1 (Tübingen: Fues, [2]1856) 700, nota 3. Citando al autor alemán, esta misma interpretación volvió a ser sostenida por Ángel J. Cappelletti, "Teoría del conocimiento y ética de Anaxágoras," *Diánoia* 26 (1980) 232. No cabe duda que Diógenes de Apolonia ha entendido la sensación tal como nosotros atribuimos a Anaxágoras, pues toda actividad vital procede de un solo principio e incluso parece comprender el conocimiento sensible como una especie de νόησις: ὅμως δὲ πάντα τῶι αὐτῶι καὶ ζῆι καὶ ὁρᾶι καὶ ἀκούει, καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα (DK 64 B 5, Graham 9).

verdadero acto de la sensación lo realiza Intelecto, quien conoce *en* el animal aquellos ingredientes que han llegado a sus sentidos.

Por más confusa que nos parezca, no debe bloquearnos la irrelevancia que tiene para Anaxágoras la experiencia subjetiva de conciencia —sensitiva o intelectiva—. Posiblemente, al decir que «todo intelecto es semejante» (fr. 12) quiera negar incluso la individualidad ontológica de la conciencia humana subjetiva.[31] De

[31] La unidad del principio pensante para todos los hombres podría haber sido ya defendida por Parménides: ὡς γὰρ ἕκαστοτ(ε) ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων, / τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό / ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα (DK 28 B 16, Graham 51). Quizá Teognis pueda sobreentenderla en este verso: πᾶσιν δ' ἀνθρώποισ' αὐτὸς ἔνεστι νόος (*Elegiae*, I, 622). También es de interés este otro, que guarda cierta semejanza formal con el fragmento duodécimo de Anaxágoras: Παῖς τε καὶ ἵππος ὁμοῖον ἔχει νόον (ibíd., II, 1267). Cf. Shirley D. Sullivan, "A Study of the Psychic Term Nóos in the Greek Lyric Poets (Excluding Pindar and Bacchylides)," *Emerita* 57 (1989) 137, 149. Sobre la unidad con que el término *nóos* reúne a los hombres, ya en Homero: cf. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, cit., p. 56. Adviértase asimismo que, para Heráclito, el *lógos* es común (ξυνός: DK 22 B 2). Algún seguidor de Anaxágoras declara ostensivamente que todos los seres humanos piensan en virtud de una sola entidad inteligente, como quizá Arquelao (Hipólito: DK 60 A 4, §6) y sin duda Diógenes de Apolonia (véase, por ejemplo, el texto citado en la nota anterior). Es difícil, pues, creer otra cosa sino que Anaxágoras hizo a Intelecto el principio de la inteligencia de cada hombre, como han pensado varios autores: cf. v. gr. Jean Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène* (Paris: Les Belles Lettres, 1948) 9, 45, 337; Marcel Detienne, "Les origines religieuses de la notion d'intellect. Hermotime et Anaxagore," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 154 (1964) 176-178; Richard Geldard, *Anaxagoras and Universal Mind* (New York: RWEI, 2007) 30. Por el contrario, Curd considera que las palabras νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων (fr. 12) deben entenderse como una referencia al Intelecto universal (*big* Nous) frente al intelecto humano (*small* nous) o animal (*yet smaller* nous): cf. Patricia Curd, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia. A Text and Translation with Notes and Essays* (Toronto: University of Toronto Press, 2007) 193, nota 2; ibíd., p. 66; id., "Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras," in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume XXV, 2009*, ed. Gary M. Gurtler, William Wians (Leiden: Brill, 2010) 16; la autora ofrece otra lectura distinta en *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia*, cit., p. 188, nota 19. En todo caso, la postura de Curd resulta algo chocante, pues por una parte considera al *noûs* inmaterial (cf. ibíd., p. 200) y por otra lo cree semoviente, admitiendo a la vez distintas concentraciones del *noûs* —designado por cierto como *component*— en diversos animales (cf. ibíd., 202). También multiplica el *noûs* en función de la cantidad Chaignet, *Histoire de la Psychologie des grecs*, vol. 1, cit., p. 74: «Il dit que les esprits des différents êtres ne diffèrent pas en espèce, mais en grandeur, en quantité: les uns sont plus grands, les autres plus petits.» Cleve, seguido por Kranz, hablaban ya de un *World-Nous* y de un *little nous* (*separate nous-individual*): cf. Felix M.L. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras* (New York: King's Crown, 1949) 96-108; Walter Kranz, *Die griechische Philosophie* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971) 63. En el capítulo anterior (cap. 3.2), nos referíamos a Aristóteles (*De an.*, I, 2, 404 b 3) para mostrar que no era necesario suponer una variedad dentro del

hecho, teniendo en cuenta que el término ὅμοιός originalmente significaba identidad, esas palabras podrían traducirse como «todo intelecto es el mismo.»[32] Cada mente humana sería sólo un epifenómeno de la inteligencia universal, tal como lo es la *perichóresis* o la vida animal, aunque la acción de Intelecto sea más o menos incisiva en cada caso. Así, tanto nuestra conciencia sensitiva como intelectiva procedería de sendos actos de Intelecto "en nosotros."[33]

En cierto modo, el problema de la causalidad del conocimiento está emparentado con el que ocupaba a Laks cuando se oponía a la propuesta simplificadora de Silvestre, para quien el *noûs* era meramente el origen del movimiento, pero obraba desprovisto de todo conocimiento.[34] Laks, aun reconociendo lo poco prometedor que re-

---

noûs mismo, sino en la intensidad de su influjo. Considérese, en otro orden de cosas, la constante intervención de los dioses en la psique de los hombres (Atenea inspira el arte a los hombres, Ares el furor, Afrodita el deseo, etc.): «The gods can exert influence upon the *noos* of human-beings» (Sullivan, "The Psychic Term *Noos* in Homer and the *Homeric Hymns*," cit., p. 179; en cada uno de sus artículos sobre el término *nóos*, esta autora dedica la sección F al examen de las influencias padecidas por el *nóos*, entre las cuales sobresalen las procedentes de la divinidad). En concreto, Homero dice que Zeus infunde el *nóos* en el pecho de los hombres y Eurípides que la divinidad les infundió el entendimiento: ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεὺς (*Ilias*, XIII, 732; cf. *Odyssea*, II, 124; XIX, 479); πρῶτον μὲν ἐνθεὶς σύνεσιν (*Supplices*, 203). Píndaro afirma que el *nóos* de Zeus gobierna el *daímon* de los hombres amados por él: Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων (*Pythia*, V, 122s.). La locura es un ejemplo eminente de este tipo de injerencia demónica del dios sobre el hombre: cf. Manuel Caballero González, "El personaje mítico Atamante en las literaturas griega y latina" (Classical Philology Diss., Universidad Complutense de Madrid, 2011) 1266-1268.

[32] Cf. Sider, cit. supra nota 19.

[33] ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός (Euripides, ed. Nauck, fr. 1018; cf. *Troiades*, 886; DK 59 A 20c; Aristoteles, *Protrepticus*, ed. Ross, fr. 10c). Cf. Shirley D. Sullivan, *Euripides' Use of Psychological Terminology* (Montreal: McGill-Queen's UP, 2000) 54; Tiziana Lombardi, "Influenze e defluenze dell'Atene periclea: Anassagora ed Euripide," in *Forme del sapere nei Presocratici*, ed. Antonio Capizzi e Giovanni Casertano (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987) 234. "Lo divino en nosotros" pasa a ser un tema querido por Aristóteles, aunque probablemente éste le dé un sentido diverso: τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον (*Eth. Eud.*, VIII, 2, 1248 a 27; cf. *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 a 16; *De gen. an.*, II, 3, 737 a 10; *De an.*, I, 4, 408 b 29). Igualmente, era un tema recurrente en Platón: cf. *Resp.*, IX, 589e; *Tim.*, 90c; 73a; 88b.

[34] Cf. Maria Luisa Silvestre, "Significato e ruolo del *Nous* nella filosofia di Anassagora," *Il Contributo* 12 (1988) 29-52. Las tesis que Laks pretende refutar se encuentran también en otras obras de la misma autora no citadas por éste: cf. Maria Luisa Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989) 255-261; id., "*Nous*, the Concept of Ultimate Reality and Meaning in Anaxagoras," *Ultimate Reality and Meaning* 12 (1989) 248-255; id., "Relationship and Interaction Among Philosophy and Science in Anaxagoras' Doctrine," *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 25 (1989) 17s. Silvestre se basa en una muy discutible interpretación de Aristóteles (que no tiene en cuenta lo que expusimos

sulta el aspecto cognitivo del *noûs*, consideraba que en él se da una combinación entre conocimiento intelectivo y causalidad eficiente.[35] Sin embargo, todavía hemos de precisar de qué manera se encuentren articuladas ambas dimensiones pues, ciertamente, lo operativo es predominante sobre lo cognoscitivo, como ha recalcado posteriormente Lesher.[36]

Mientras que la sensibilidad integra un momento de pasividad, el conocimiento intelectivo es, en cambio, completamente activo. Esto explica que Aristóteles haya interpretado el dominio del νοῦς como conocimiento (*De an.*, III, 4, 429 a 18-20), porque Anaxágoras mismo los vincula, aunque en realidad lo haga justamente al revés. Su

---

arriba en la nota 27) para afirmar la carencia de conocimiento por parte del *noûs*: «È, come abbiamo visto, lo stesso Aristotele che, con la sua critica, evidenzia questa "contraddizione" del pensiero anassagoreo; ciò che non "subisce" alcunché, ciò che non ha niente in comune con il mondo esterno, non può in ogni caso essere considerato l'espressione di un qualsiasi tipo di processo conoscitivo, né quello proprio degli uomini né, a maggior ragione, quello "divino"» ("Significato e ruolo del *Nous* nella filosofia di Anassagora," cit., p. 45; cf. ibíd., pp. 44, 47, 51). Sin embargo, esta autora, aunque considera definitiva la lectura de Aristóteles, sorprendentemente también admite que el *noûs* es capaz de algún tipo de conocimiento. Es más, cree que se ve obligado a revolver las cosas para reconocerlas, una vez hayan sido distinguidas: «Sembrerebbe infatti che solo il *nous* possa riconoscere le cose, una volta che vengono a mano a mano a separarsi» (ibíd., p. 48). «Il riconoscimento nasce inequivocabilmente dalla separazione e dall'aggregazione, cioè da quel movimento proprio dell'intelligenza. Prima il movimento, quindi, poi il riconoscimento, e non viceversa come aveva sostenuto Von Fritz» (ibíd., p. 50; según von Fritz, el *noûs* constituía una imperfecta solución de compromiso entre las fuerzas ciegas de los jonios y el dios providente de Jenófanes: cf. "Der NOYS des Anaxagoras," cit., pp. 101-102 e infra nota 89). Al parecer, según Silvestre, la causación del *noûs* se produce al margen de su conocimiento, el cual sólo se ejercería sobre los resultados de la *perichóresis*: «[Il] freddo *nous* anassagoreo, che ordina senza sapere perché, senza avere una visione complessiva del tutto, senza cogliere i legami e le relazioni tra le singole cose, sebbene sia in grado di "distinguerle", quando vengono separate dal tutto» (ibíd., p. 36). Esta misma idea es compartida hasta cierto punto por Laks al afirmar: «For in distinguishing things by means of the rotation, νοῦς undertakes to identify them properly» (Laks, "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*," cit., p. 31); «man is the wisest animal because he has hands. Similarly, νοῦς would be the wisest *tout court* because he has the rotation» (ibíd., p. 36, nota 59; aquí Laks parece usar una comparación similar a la que traza Silvestre, ibíd., p. 47, nota 56; pp. 51s.). En otras palabras, ni Silvestre ni Laks niegan todo conocimiento al *noûs* aunque ambos, cada uno a su modo, reducen su alcance; eso sí, ella lo restringe más que él. Esta larga aclaración está justificada porque los estudios posteriores al artículo de Laks parecen conocer la obra de Silvestre sólo gracias a las indicaciones de aquel.

[35] «Anaxagoras' νοῦς both sees and acts upon its seeing: it has the power to realize in both senses of the term "realize," and it makes use of this power» (Laks, "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*," cit., p. 27).

[36] Cf. Lesher, "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12," cit., pp. 135-142.

señorío no consiste tan sólo en conocer sino que el conocimiento es una faceta más de su dominio. Anaxágoras expresa su omnisciencia diciendo que: «Retiene todo conocimiento acerca de todo y ejerce la mayor fuerza (γνώμην … ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον)» (fr. 12). No al acaso ha usado el verbo ἴσχω para hablar del conocimiento, asociando el poder cognoscitivo al ejercicio de una fuerza (ἰσχύω).[37] Conocer es, evidentemente, un ejercicio activo. Por otro lado, en la única otra sentencia donde se hace referencia al conocimiento de Intelecto, la cual se encuentra también en el fragmento duodécimo, Anaxágoras utiliza el verbo γιγνώσκω con el mismo sentido con que lo usó en el quinto, es decir, para significar, más que un genérico conocer, un *reconocer*.[38] Tal traducción del verbo es bastante convincente, dado que el *noûs* sólo descubre unas cosas que ya estaban presentes desde el principio, no inventadas por él (fr. 1, 6).

Semejante situación revela de nuevo que, cuanto a nosotros resulta evidente, no lo es, al parecer, para Anaxágoras. Si Intelecto no es el origen de las cosas, sino más bien el que distribuye los ingredientes preexistentes en la mezcla, este conocimiento debería ser adquirido de una manera receptiva. No sucede empero así. Intelecto no llega a disponer de ese conocimiento de un modo pasivo como lo hacen los sentidos, sino que, de alguna manera, lo hace adueñándose de la masa. Anaxágoras ha elegido el término νοῦς para referirse a un modo activo de acceder a la realidad. Frente al conocimiento sensitivo, entendido de un modo pasivo, como una dolorosamente involuntaria admisión de datos, el conocimiento intelectual se sitúa como un descubrimiento. No se trata ni siquiera de un encuentro inesperado con algo que se busca, pues el hallar no es consecuencia de

---

[37] Malcolm Schofield, *An Essay on Anaxagoras* (Cambridge: Cambridge UP, 1980) 147, nota 36: «Anaxagoras, of course, contrives only to suggest a connexion between knowledge and strength by the artifice of assonance in ἴσχει καὶ ἰσχύει.»

[38] Cf. Diego Lanza, *Il pensiero di Anassagora* (Milano: Istituto lombardo di scienze e lettere, 1965) 271; Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, cit., pp. 31-39; id., *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit* (Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 1978) 22-26. Por el contrario, Lesher considera que el verbo habría de traducirse más bien como "decidir" en un sentido creativo: cf. "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12," cit., pp. 139-142. Su opinión ha sido impugnada empero por Claire Louguet, "Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ?," in *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique ?*, ed. André Laks et Claire Louguet (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002) 512; una posición intermedia es la de Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides* (Princeton: Princeton UP, 1998) 144. En todo caso, el momento "creativo" de la intervención del *noûs* se halla presente en el texto, por ejemplo, en πάντα διεκόσμησε νοῦς (fr. 12). Trataremos este aspecto en el epígrafe siguiente.

la acción de buscar, sino que se produce inmediatamente a través de la búsqueda misma.

El conocimiento intelectual es pura actividad. Aunque, en cuanto reconocimiento de algo externo cuyo origen no está en el sujeto, nosotros nos sentiríamos inclinados a verlo como algún tipo de receptividad, Anaxágoras cree que puede entenderse como algo exclusivamente activo. En lenguaje aristotélico, podríamos decir que el *noûs* es algo así como un entendimiento agente puro, de manera que el conocimiento no se da en la recepción del entendimiento posible, sino que Anaxágoras cree poder tratarlo únicamente como actividad. Es más, Teofrasto podría haber explicado esta manera de comprender el conocimiento intelectual diciendo que el νοῦς de Anaxágoras constituiría exclusivamente un entendimiento agente, dado que nuestro filósofo desconoce la potencialidad del νοῦς.[39]

Esta naturaleza activa del conocimiento intelectual por comparación al sensitivo nos permite explicar su oposición, enunciada así por Aecio: «No ha de reducirse todo a lo sensible, puesto que el pan y el agua producen estas cosas, pero en ellos existen partes

[39] Como supuso Diels e incluso hoy en día se acepta —si bien con algunos matices—, la doxografía de Teofrasto sobrevive en cierta medida gracias a Aecio: cf. Hermannus Diels, *Doxographi Graeci* (Berolini: G. Reimeri, 1879) 104; Charles H. Kahn, "Introduction to the Doxography," in *Philosophy Before Socrates*, ed. Terence Irwin (New York: Garland, 1995) 1-14; Jaap Mansfeld & David T. Runia, ed., *Aëtiana. The Method & Intellectual Context of a Doxographer*, vol. 1. The Sources (Leiden: Brill, 1997) 78s.; vol. 2. The Compendium (Leiden: Brill, 2009) 21s.; Jaap Mansfeld, "Doxographi Graeci," in *Hermann Diels (1848-1922) et la science de l'antiquité*, ed. William M. Calder III et Jaap Mansfeld (Genève: Fondation Hardt, 1999) 146s., 166-168; Jaap Mansfeld, "Doxography of Ancient Philosophy," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, accessed December 7, 2012, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/doxography-ancient/>; Jørgen Mejer, "La filosofia antica e la tradizione dossografica," in *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, ed. Lorenzo Perilli, Daniela P. Taormina (Novara: UTET Università, 2012) 43; Leonid Zhmud, "Die doxographische Tradition," in *Frühgriechische Philosophie*, ed. Dieter Bremer und Georg Rechenauer Hellmut Flashar, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Basel: Schwabe, 2013) 150-174. Mucho más escéptico al respecto: cf. Dentlev Fehling, *Materie und Weltbau in der Zeit der frühen Vorsokratiker. Wirklichkeit und Tradition* (Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität, 1994) 198-202. Pues bien, quizá Teofrasto influyó en esta curiosa noticia: πάντα τὰ ζῶια λόγον ἔχειν τὸν ἐνεργητικόν, τὸν δ' †οἱονεὶ νοῦν μὴ ἔχειν τὸν παθητικόν [?], τὸν λεγόμενον τοῦ νοῦ ἑρμηνέα (Aecio: DK 59 A 101). Que esta afirmación pueda muy bien remontarse al discípulo del Estagirita lo indica la dependencia de la interpretación del maestro, para quien el alma según Anaxágoras sería lo mismo que el νοῦς (*De an.*, I, 2, 404 b 3-5; 405 a 13-16). Además, Aristóteles se refiere a la falta de pasividad del νοῦς de Anaxágoras (ibíd., III, 4, 429 b 24s.; ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια: *Metaph.*, Λ, 6, 1072 a 5), de modo que incluso él pudo haberlo entendido y explicado ya como puro entendimiento agente.

apreciables mediante la razón.»[40] Mientras que los ingredientes se muestran en cierto modo a la percepción sensible, en algunas ocasiones incluso de forma «patente» (fr. 21a), en su mayor parte escapan a los sentidos y permanecen como algo no manifiesto. La razón de ello se sitúa en su inseparabilidad, como ya hemos visto. Sin embargo, el entendimiento es capaz de llevar a cabo una separación virtual de los ingredientes a través de su conocimiento. El entendimiento, en cuanto está separado, "transmite" su separación a los ingredientes al poseerlos en sí cognoscitivamente. En este sentido, es capaz de lograr virtualmente algo que físicamente es imposible, a saber, la separación de los ingredientes. Los puede distinguir, porque los conoce por separado.[41] En este sentido, su conocimiento es análogo a la actividad que después desarrollará, a saber, la separación física de los ingredientes, la cual no se podrá completar nunca históricamente, debido a la naturaleza misma de la mezcla.[42] Ahora bien, para que este proceso

---

[40] οὐ γὰρ δεῖ πάντα ἐπὶ τὴν αἴσθησιν ἀνάγειν, ὅτι ἄρτος καὶ τὸ ὕδωρ ταῦτα κατασκευάζει, ἀλλ' ἐν τούτοις ἐστὶ λόγωι θεωρητὰ μόρια (DK 59 A 46). Sexto Empírico dice: νοούμενα δὲ φαινομένοις [ἀντιτίθεμεν] ὡς ὁ Ἀ. (DK 59 A 97). También Aristóteles entiende como meros "fenómenos" (φαίνεσθαι, δοκεῖν) aquello que nos presentarían, según Anaxágoras, los sentidos: cf. *Phys.*, I, 4, 187 b 2-7. Sin embargo, Arndt creyó que ni el testimonio de Aecio ni el de Sexto Empírico debían ser tomados demasiado en serio y, así, concluyó que Anaxágoras no habría distinguido entre conocimiento sensitivo e intelectual: cf. Ernst Arndt, *Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur Sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie* (Halle: Max Niemeyer, 1908) 41.

[41] En cuanto el *noûs* conoce las cosas tal como él mismo es, o sea, ἐφ' ἑαυτοῦ (fr. 12), se aproxima al platónico conocimiento de las cosas "en sí" como observó Julius Stenzel, "Zur Entwicklung des Geistesbegriffes in der griechischen Philosophie," *Die Antike* 1 (1925) 261s.: «Jedes qualitativ Besondere, als Ganzes (ὅλον) gedacht, etwa alles Fleisch, alle Luft, alles Feuer usw. ist, sofern es für sich, also ungemischt gedacht wird, reines Feuer, wesensmäßiges Feuer; und da eine derartige „Ganzheit" als solche niemals in der wahrnehmbaren Welt angetroffen werden kann, so ist sie „gedacht" und zugleich als gedachte reiner, stärker, besser als alles Wahrgenommene.»

[42] Por esta razón, Laks hablaba de una "metáfora" de la naturaleza intelectual reflejada en la actividad del *noûs* sobre el mundo: cf. "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*," cit., p. 29. Igualmente, se refiere a esa figura retórica Silvia Lanzi, Theos anaitios. *Storia della teodicea da Omero ad Agostino* (Roma: Il Calamo, 2000) 67. También había sido observada la semejanza entre el discernimiento intelectual del *noûs* y separación cósmica por otros autores. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, vol. 1, cit., p. 578: «Die rätselhafte Rosse des Nus bei Anaxagoras ist nur zu verstehen, wenn man den Weltprozeß zugleich als *Erkenntnisprozeß* versteht.» Shannon du Bose, "Anaxagoras' Theory of Mind," *Studies in Philosophical Psychology* 13 (1964) 54: «The operation of the mind is fundamentally analytic.» Es sobre todo elocuente el paralelismo entre el verbo κρίνειν (fr. 21), usado en sentido cognoscitivo, y los verbos διακρίνειν (fr. 5, 12, 13, 17) ἀποκρίνειν (fr. 2, 4a, 4b, 6, 7, 9, 12) y συνκρίνειν (4a) que se emplean para hablar de la intervención discriminativa de Intelecto.

pueda tener lugar al menos en parte, exige que Intelecto disponga previamente de este conocimiento.[43]

En resumen y contra lo que algún estudioso ha afirmado,[44] sí parece posible formarse una idea bastante aproximada del modo por el cual Intelecto conoce. Su conocimiento es hasta cierto punto semejante al sensible, pues éste percibe tanto mejor su objeto cuanto más está previamente desprovisto de él. El conocimiento intelectual supone un caso extremo que, por serlo, se sitúa fuera del ámbito cognoscitivo sensorial. Sucede algo análogo a lo que ocurría con la consistencia superlativamente sutil de su complexión, la cual lo ponía fuera del conjunto de las cosas mezcladas, puesto que Intelecto era lo único que existía "por cuenta propia."[45] La naturaleza de Intelecto es diversa y también lo es su conocimiento. Su manera peculiar de conocer radica en que lo hace por entero activamente, de modo que tiene noticia de las cosas sin estar mezclado con ellas. En virtud de esa actividad, los ingredientes, inseparables de suyo, en Intelecto devienen separados; ciertamente, sólo desde el punto de vista virtual, pero ésa es, ni más ni menos, la manera que tienen de "estar presentes en" Intelecto. Es la única manera de participar en la homogeneidad del *noûs* (νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός: fr. 12),[46] a quien se dan a conocer tal cual

---

[43] Cf. Lesher, "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12," cit., p. 142; Curd, *Anaxagoras of Clazomenae*, cit., p. 204. Por el contrario, Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 137 y Louguet, "Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ?," cit., p. 515 han propuesto una versión "minimalista" del conocimiento del *noûs*, diciendo que bastaría que se guiara por una planificación maquinal, pero que no tuviera un conocimiento exhaustivo de la realidad. Ciertamente, si el *noûs* se dedicara únicamente a producir la *perichóresis* no tendría ni tan siquiera que disponer de ningún conocimiento en absoluto y podría obrar de un modo enteramente ciego, como propuso Silvestre, puesto que, según dijimos (cap. 2.1), sólo por el movimiento circular los ingredientes se disocian mecánicamente en dos grupos: el éter frente al aire, los ingredientes ligeros frente a los pesados, etc. No obstante, como veremos, se espera mucho más de Intelecto, puesto que de alguna manera es capaz de orientar la *perichóresis* hasta ordenar la faz de la tierra, formar seres vivientes y, finalmente, ha de regir tanto las bestias más vulgares como a los seres humanos: πάντα διεκόσμησε νοῦς (fr. 12).

[44] Cf. Joseph G. DeFilippo, "Reply to André Laks on Anaxagoras' Noys," *The Southern Journal of Philosophy* 31 (1993) 43-46. En los dos artículos de Laks sobre el *noûs*, este autor insiste en la falta de una explicación temática acerca del conocer intelectivo en Anaxágoras.

[45] Cf. supra cap. 3.2.

[46] Esta suerte de homogeneidad en el pensamiento es más importante que aquella dada en la realidad física, la cual, a decir de Laks, sería conquistada por la actividad del *noûs*. Según este autor, el *noûs* tiene por misión procurar que los ingredientes se asemejen a él en ser lo más homogéneos posible: cf. "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*," cit., p. 31.

son, sin el condicionamiento que supone la concomitancia de todos los demás.

Esta nueva manera de "presencia" de los ingredientes no es ya pasiva para el sujeto y cuasi activa para ellos, como le sucede a cada componente de la mezcla, donde las cosas soportan inevitablemente en sí la incursión de todas las demás; en Intelecto las cosas no se inmiscuyen, sino que es él quien se las apropia, se adueña de ellas, las toma en sí. Por esta razón, la relación de Intelecto con ellas tiene un solo sentido: «Intelecto (…) no está mezclado con cosa alguna» (fr. 12) «pero en algunas cosas también está Intelecto» (fr. 11). Los ingredientes no pueden estar en él, pues carecen de la energía necesaria para insertarse en semejante sustancia, pero la recíproca sí es cierta; Intelecto sí tiene la capacidad de estar presente donde le plazca, pero no parcialmente, no mezclándose con las cosas, como dijimos, sino justamente en cuanto ejerce un poder sobre el ellas.[47] Tal potestad comienza por ser cognoscitiva; así, aun pudiendo antojársenos sorprendente, se debe concluir que la presencia de las cosas en Intelecto en cuanto conocidas no estriba en algún imposible modo de comparecencia de las cosas mezcladas en él sino, por el contrario, deriva de la presencia de Intelecto en las cosas mismas. Las cosas no están físicamente en Intelecto, sino sólo cognoscitivamente. Tampoco puede decirse que Intelecto esté en ellas físicamente, puesto que se ve libre de los condicionamientos físicos propios de la mezcla; sólo está en cuanto actúa, conociendo y obrando. Por otra parte, dado que la presencia de las cosas en Intelecto es cognoscitiva y virtual pero no física, tampoco están en él parcialmente, sino en su totalidad, de una manera más completa de cuanto lo hacen en ninguna sustancia, guardando cada una la semejanza consigo misma que no puede realizar nunca físicamente; así, el conocimiento de Intelecto goza de una exhaustividad incomparable. En pocas palabras, cada una de las cosas *posee físicamente* todas las demás en parte (παντὸς μοῖραν *μετέχει*: fr. 12), sin embargo, Intelecto es capaz de *aferrar cognoscitivamente* todas las cosas por entero (*γνώμην* γε περὶ παντὸς πᾶσαν *ἴσχει*: ibíd.).

Hay que reconocer a Anaxágoras haber advertido dos aspectos de vital importancia para la metafísica del conocimiento. Primero, que no puede ser reducido únicamente a un padecimiento sino que primordialmente constituye un acto. Segundo, que dicho acto no significa una mera interactuación material de dos entes, sino que intrínsecamente supone cierta desvinculación física entre cognoscente y conocido. El segundo punto es patente en el caso del conocimiento intelec-

[47] Cf. supra cap. 3.2.

tivo según Anaxágoras, donde la naturaleza de su sujeto es totalmente opuesta a la de todo objeto físico y, de este modo, puede conocer enteramente al margen de cualquier condicionamiento material. El Clazomenio ha dado un paso de gigante al atisbar la diferencia entre la posesión física de algo y su captación cognoscitiva, si bien la formulación de esta distinción es todavía algo precaria. No obstante, sería injusto ignorar la envergadura del descubrimiento que esta intuición conlleva para la historia del pensamiento.

* * *

Una pregunta derivada del problema del conocimiento del *noûs* versa sobre su autoconciencia.[48] Aunque no aparezca en su filosofía un desarrollo que explique la conciencia subjetiva, sí cabría preguntarse cómo Anaxágoras mismo tiene noticia de la existencia de Intelecto. Lo primero que se puede decir al respecto es que el *noûs* habría de ser lo más inteligible que existe, debido a su separación. Esto se sigue de cuanto decíamos acerca del significado que poseía el adjetivo ὅμοιός, lo semejante, dimensión que determinaba también su notoriedad ante la capacidad cognoscitiva (ἔνδηλος). Si Intelecto es lo único ὅμοιός (fr. 12), es también aquello que puede ser designado con más razón ἔνδηλος, patente, claro, evidente. Es lo ἐνδηλότατον por antonomasia; no lo más notorio en tal o cual parte, como los ingredientes predominantes (fr. 12), sino lo más manifiesto en términos absolutos.

Ahora bien, la relación entre Intelecto y cualquier hombre individual debería ser estrechísima, puesto que, como hemos visto ya, nuestra facultad intelectiva no consiste en otra cosa sino en una presencia de Intelecto "en nosotros" (DK 59 A 48).[49] Sin embargo, Anaxágoras juzgaba que la mayor parte de los griegos sostenían opiniones erróneas (οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες: fr. 17), pues se dejaban arrastrar por el conocimiento sensible, el cual proporciona una noticia parcial de la realidad.[50] Al parecer, la mayoría debe de guiarse por los sentidos y no demuestra un profundo conocimiento del

[48] Ésta, junto con la falta de autodeterminación, constituyen las carencias del *noûs* de Anaxágoras por las que Zeller se habría sentido obligado a negar su personalidad: cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2 (Leipzig: Fues, 1892) 995.

[49] Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford: Clarendon, 1948) 164: «Our mind is the Divine in us, which enables us to approach the divine Mind and its plan for the world with genuine understanding.»

[50] οὗτοι γὰρ κρίνουσι τοῖς ἐκτός, τούτων αἰσθανόμενοι μόνον (Aristoteles, *Eth. Nic.*, X, 8, 1179 a 15s. = DK 59 A 30).

noûs. Ciertamente, aunque el *noûs* sea de suyo lo más claro, a la vez es lo más oscuro para la percepción sensible, puesto que ésta conoce a través de los contrarios. Si no existe ningún contrario para el *noûs* y tampoco se lo puede encontrar mezclado con nada que lo permita vislumbrar, ha de ser del todo imperceptible.[51] Por esta razón, los griegos se veían en la necesidad de escuchar las enseñanzas de Anaxágoras para saber de este Intelecto y así vislumbrar la ciencia que ambos compartían. En efecto, tanto Anaxágoras como Intelecto sabían muy bien que en todas las cosas hay partes de todo, pues advertían la presencia de cuantos ingredientes pasaban desapercibidos a quienes sólo se atenían a los sentidos.

¿Cómo ha llegado a saber Anaxágoras de la existencia de Intelecto? La primera explicación que cabe dar se apoya en la tradición inaugurada por Aristóteles (*Metaph*., A, 3-4), la cual considera a Intelecto como la única causa moviente en el universo de Anaxágoras; en palabras del Estagirita, aquello en lo cual el movimiento tiene origen (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις). Intelecto no puede ser conocido mediante ninguna cualidad sensible, tal como las demás cosas, sino a través de la única realidad que, si bien está presente a los sentidos, no se identifica con el objeto de ninguno de ellos. Esta realidad es el cambio.[52] En

---

[51] Ésta es la crítica que dirige Cicerón a Anaxágoras, infiriendo que, de ser así, el *noûs* escaparía por entero a nuestra comprensión: «Deinde si mentem istam quasi animal aliquod voluit esse, erit aliquid interius ex quo illud animal nominetur; quid autem interius mente: cingatur igitur corpore externo; quod quoniam non placet, aperta simplexque mens nulla re adiuncta, quae sentire possit, fugere intellegentiae nostrae vim et notionem videtur» (Cicero, *De natura deorum*, I, 11, 26).

[52] Según Aristóteles, el movimiento constituye un sensible común, porque es conocido de modo concomitante al aprehender los distintos sensibles propios, es decir, es conocido conjuntamente con el objeto específico de cada uno de los sentidos: cf. *De an.*, II, 6, 418 a 17. Esto nos lleva a una interesante reflexión. Es evidente que Anaxágoras encuentra cierto paralelismo entre el mundo físico y el sujeto humano (cf. supra nota 41). Los aspectos cuantitativos de la realidad que, por una parte absorben la atención de Anaxágoras y por otra quiere relativizar (cf. supra cap. 1.3), entre los cuales se cuenta el movimiento (reducido a traslación), no pueden ser identificados con ningún objeto sensible exclusivo de un solo sentido, pues son perceptibles mediante todos ellos: igual que la extensión, el movimiento ya no es sencillamente una cualidad, no es ningún color, ningún sabor, ningún olor, etc.; su naturaleza es algo más "inmaterial" que aquéllos —por decirlo con palabras de Aristóteles—. Así es favorecida la aceptación de una causa imperceptible para él. Ahora bien, el ser humano descubre en sí mismo una facultad cognoscitiva desligada de todo órgano concreto; la experiencia no revela un sujeto físico del pensamiento: cf. Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton: Princeton UP, 1983) 57; Ruth Padel, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self* (Princeton: Princeton UP, 1992) 32s.; Stefanelli, "Nóος ovvero la 'via' del pensiero," cit., pp. 231s. El *noós* es, en efecto, invisible: μὴ κεῦθε νόῳ (*Ilias*, I, 363). Teniendo en cuenta que constituye el origen del movimiento en el hombre, como muestra la experiencia, no resulta difícil

concreto, toda vez que «todo intelecto es semejante, tanto el mayor como el menor» (fr. 12), los seres vivos, cuya causa moviente es idéntica a la del mundo, podrían representar el paradigma con el cual guiarse a fin de observar cualquier transformación.[53]

La anterior explicación refleja adecuadamente el itinerario filosófico de Anaxágoras. La existencia de Intelecto justificaría los cambios apreciables por los sentidos y la racionalidad reconocible en ellos —como habremos aún de ver— permite concluir que su naturaleza es intelectual. Sin embargo, Anaxágoras podría haber albergado alguna otra convicción respecto del origen de su elevada sabiduría. Recuérdese que la introducción del *noûs* en la especulación filosófica no supone un hallazgo enteramente original suyo. Jenófanes expresa con semejante terminología la actividad cognoscitiva y operativa de la divinidad pero es Parménides quien probablemente se encuentre más próximo al esbozo conceptual usado por el Clazomenio.[54] Como recordábamos antes, el conocimiento sublime que permite adentrarse en la ciencia del ente es una forma acertada de pensamiento (νοεῖν). El filósofo de Elea alcanzaría semejante discernimiento por favor especial de una diosa, la cual le habría concedido caminar por la senda de la verdad (Ἀλήθεια).[55] Si nos detenemos en esta imagen literaria, apreciaremos que la relación de Parménides con aquella diosa que le revela la verdad podría guardar cierta analogía con el peculiar trato mantenido por Anaxágoras con su Intelecto.

---

dar el paso de identificar dicha imperceptible facultad con la causa imperceptible del movimiento en el mundo: νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης (Aristoteles, *Metaph.*, A, 3, 984 b 15-17 = DK 59 A 58). Naturalmente, influye también la constatación del orden, al que nos referiremos en el epígrafe tercero de este capítulo. Así, apoyándose tan sólo en los testimonios de Aristóteles, ha considerado el orden como causa principal de la idea del *noûs* en Anaxágoras: cf. Joannes Naujokas, "De Causa Finali apud Anaxagoram, Socratem et Platonem Ratione Habita Aristotelis Iudicii" (Phil. Diss., Universitati Friburgensi Helvetiorum, 1903) 13-15, 29.

[53] Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates: An Introduction With Texts and Commentary* (Indianapolis: Hackett Publishing, ^{2}2010) 218: «Since "all Mind is alike, both the larger and the smaller" (…), that is, both the cosmic Mind and the mind of each living thing, we may infer properties of the cosmic Mind from the workings of living things.» El Sócrates de Jenofonte hace referencia en distintas ocasiones a la semejanza entre la invisibilidad de la mente divina y la del alma (*Memorabilia*, I, 4, 9), algo que no constituye ninguna objeción para la existencia de ninguna de ambas, al contrario; según él, las dos pueden ser conocidas mediante sus manifestaciones (ibíd., IV, 3, 13-14). Cf. infra cap. 5.4.

[54] Cf. supra cap. 1.1, en especial notas 10, 11.

[55] εἰ δ' ἄγε τῶν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, / αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· / ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, / Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ) (DK 28 B 2, Graham 11).

Que Anaxágoras se creyese compartiendo con Intelecto una sabiduría divina quizás lo deja entrever un fragmento poco citado a este respecto por los estudiosos: «Por causa de la debilidad de éstos [los sentidos] no somos capaces de distinguir la verdad» (fr. 21). Esta declaración contiene el solemne término que en Parménides designa el saber aprendido de labios de la diosa. La verdad (τἀληθές) es una palabra impregnada de claro matiz religioso. Por ejemplo, es ampliamente utilizado entre los órficos para designar las doctrinas reveladas a los iniciados, las cuales deben ser recordadas en orden a la bienaventuranza de ultratumba.[56]

Hablando más en general, constituye una creencia ampliamente extendida pensar que el conocimiento sea una posesión característica de los dioses y especialmente de Zeus. Semejante omnisciencia contrasta frente a la ignorancia de los hombres, siempre a la espera de una aclaración divina para conocer la auténtica realidad.[57] En la filosofía presocrática se ve reflejada esta manera de pensar en distintos autores, que subrayan la nesciencia de los hombres y su incapacidad para comprender la verdad, a la vez que recalcan la

[56] Cf. Alberto Bernabé, "Filosofía y misterios. Lectura del proemio de Parménides," in *Una mirada actual a la filosofía griega* (Madrid-Mallorca: Ediciones de la SIFG, 2012) 32. Para una introducción al concepto de verdad en el pensamiento presocrático, acompañada de una bibliografía pertinente: cf. Jan Woleński, "*Aletheia* in Greek Thought until Aristotle," *Annals of Pure and Applied Logic* 127 (2004) 339-350.

[57] En virtud de su condición divina, las Musas lo conocen todo, mientras que los hombres son ignorantes: ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε πάρεστέ τε ἴστέ τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν· (*Ilias*, II, 485s.). Apolo conoce todo en su *nóos*: πάντα ἰσάντι νόῳ (Pindarus, *Pythia*, III, 30). Ahora bien, en Homero, el sabio por excelencia es Zeus, de quien hemos de resaltar la omnisciencia y omnipotencia de su *nóos*. Se trata de un tema examinado detenidamente por Shirley D. Sullivan, "The Mind and Heart of Zeus in Homer and the *Homeric Hymns*," *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994) 104-119. Cf. J. R. Warden, "The Mind of Zeus," *Journal of the History of Ideas* 32 (1971) 7ss. Zeus es denominado μήστωρ (*Ilias*, VIII, 22; XVII, 339), εὐρύοπα (*Ilias*, XIII, 733; *Odyssea*, XIV, 235; XVII, 322; *Theogonia*, 514, 884; *Opera et dies*, 229, 281, etc.) o μητιόεις (*Opera et dies*, 51, 104, 273; *Scutum*, 383, etc.); también apunta en esta dirección su desposorio con Μῆτις (*Theogonia*, 886). Homero atribuye al Sol verlo todo: Ἠέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις (*Ilias*, III, 277; cf. *Odyssea*, XI, 109; XII, 323); algo que Hesíodo adaptó al mismo Zeus: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας (*Opera et dies*, 267; cf. *Theogonia*, 613). Entre los órficos se atribuía asimismo a Zeus un conocimiento universal: πάντα μόνος δὲ νοεῖ, πάντων προνοεῖ (Bernabé 245, Kern 169). Sullivan observa que en Hesíodo, igual que en Homero, sobresale la cantidad de veces que el término *nóos* es asociado con Zeus: cf. "The Psychic Term Nóos in the Poetry of Hesiod," cit., p. 80.

condición divina de la sabiduría.[58] No resulta chocante, pues, que Parménides considere fruto de una revelación el contenido de su *Poema*. Sería igualmente razonable que Anaxágoras se insertase en esta tradición y tomara por algo en cierto modo sobrenatural su saber, cuyo contenido era, según el sentir general, «extraordinario, admirable, difícil y divino.»[59] Es evidente que las palabras del Clazomenio están privadas de un tono mitológico tan manifiesto como el de su contemporáneo Empédocles, pero esto no le evitó granjearse fama de filósofo entregado a lo sublime y sacro.[60] A diferencia del filósofo de Agrigento (DK 31 B 112, 115), Anaxágoras no hubo de jactarse de ser un dios sobre la tierra, pues ya se ocuparon otros de identificarlo con el dios único sobre el cual había hablado y de quien había conocido «la verdad» (fr. 21).[61]

2. El contenido del conocimiento de Intelecto

Una última consideración sobre el conocimiento del νοῦς nos permitirá establecer un puente entre la investigación que acabamos de

---

[58] Cf. v. gr. Jenófanes: DK 21 B 18, 23; Heráclito: DK 22 B 1, 2, 17, 32, 34, 41, 78, 79, 108, 114, etc.

[59] καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια (Aristoteles, *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 6s.). Carlo A. Viano, "Il rifiuto della teologia popolare e la nascita del naturalismo," in *Storia della filosofia*, ed. Pietro Rossi, Carlo A. Viano (Roma: Laterza, 1993) 86: «Non è escluso che con l'uso di formule un po' criptiche e oracolari Anassagora volesse comunicare una sorta di *rivelazione intellettuale*, contrapposta alle opinioni correnti.» Sobre el tono sagrado del estilo de Anaxágoras: cf. supra cap. 3.1.

[60] Hay muchos testimonios antiguos sobre Anaxágoras en este sentido: consideraba su patria el cielo; se creía nacido no para el cuidado de las cosas terrenas sino para la contemplación de aquel, hasta el punto de desentenderse de la propia muerte e incluso de la de sus hijos; nunca se lo vio reír; fue honrado tras su muerte, etc. Sólo por citar algunos entre los datos recopilados por Diels, véanse DK 22 A 21; DK 59 A 1, §8, §§10-13, 6, 10-13, 21, 30-31, 33-34a. Entre todos estos rasgos cabe destacar las dotes adivinatorias (prevé las lluvias, la caída de un meteorito y la futura inundación de Lámpsaco: Diogenes Laertius, II, 10-12), las cuales lo ponen de lleno en un plano sagrado, como enseguida veremos (cf. infra notas 67 y 68).

[61] Cf. supra cap. 3.1. Es significativo, a propósito del fragmento 21, que se haya llegado a atribuir a Anaxágoras no únicamente el mote de Noῦς sino también de Ἀληθείας: cf. Claudio Aeliano, DK 59 A 24. En esa noticia, por cierto, también se dice que le levantaron un altar, algo que podría corroborarse quizá por las palabras de Aristóteles en *Rhet.*, II, 23, 1398 b 16. Sobre el mensaje de Anaxágoras como alternativa a la "verdad" de Parménides: cf. Aurelio Covotti, "Il 'fisicissimo' del V secolo A. C. Anassagora di Clazomene," in id., *I presocratici* (Napoli: Rondinella Alfredo, 1934) 210-216.

hacer y la que nos ocupará en el siguiente epígrafe. Nos referimos a los elementos específicamente prácticos del conocimiento intelectual. La consideración de la orientación práctica de Intelecto nos dará lugar para ahondar en el contenido de su actividad cognoscitiva y no conformarnos con lo dicho hasta ahora, a saber, que el *noûs* se caracteriza por poseer una visión exhaustiva de todos los ingredientes y no sólo de los preponderantes en cada lugar.

Antes comentábamos que Anaxágoras forja su concepto de νοῦς inclinándose más hacia su factor práctico que al teórico, pues sin duda alguna cumple ante todo la función de causa eficiente en su sistema filosófico. Por otra parte, de acuerdo con Laks, hemos rechazado la reducción del *noûs* a una ciega causa moviente, precisando que no sólo era cognoscente, sino que además aprehendía la realidad de un modo completamente activo. Con ello dábamos más peso que Laks a su dimensión cognoscitiva, sin que esto representara un óbice para la actuación eficaz del *noûs*; eso sí, con seguridad actuará como una causa eficiente inteligente que «obra pensando.»[62]

Aunque hemos negado que el fenómeno de conciencia haya sido suficientemente atendido por Anaxágoras, todavía cabe preguntarse hasta qué punto Intelecto esté dotado de cierta iniciativa. A fin de que ésta sea posible, la capacidad cognoscitiva debe dominar primero la propia acción en el desarrollo del tiempo. El agente ha de poseer algún tipo de previsión del futuro que le permita organizar las acciones presentes en vistas a su futura finalización. Para elegir deliberadamente una obra, es menester contar con un tiempo por venir en el cual se concluirá lo ahora comenzado, especialmente si para ello es necesario emprender distintos procedimientos dirigidos a su cumplimiento y éstos exigen alguna duración. En pocas palabras, el camino que procede hasta un fin y discurre por determinados medios lleva tanto tiempo cuanto uno haya de tomarse en recorrer éstos, para lo cual es menester prever que la meta se alcanzará en el futuro. Por eso, según Aristóteles, la comprensión del tiempo futuro es una prerrogativa del conocimiento intelectual y una condición para la deliberación.[63]

---

[62] ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νοήσας (Aristoteles, *Phys.*, III, 4, 203 a 31s.).

[63] οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου (*Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 7s.). περὶ γὰρ τῶν ἐσομένων συμβουλεύει (*Rhet.*, I, 3, 1358 b 15). ἐπεὶ δ' ὀρέξεις γίνονται ἐναντίαι ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντίαι ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἥδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἥδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον) (*De an.*, III, 10, 433 b 5-10). Es de notar que la previsión del futuro es un rasgo característico de las próceres inteligencias estratégicas atenienses, según el parecer de Tucídides. Golfin, que ha

Considérense ahora las palabras de Anaxágoras sobre la extensión del poder de Intelecto: «Tanto las cosas que van a ser, como las que eran pero no son ahora, así como las que son ahora y las que serán, todo lo ordenó Intelecto» (fr. 12).[64] Cabe suponer que Intelecto no sólo domina las cosas pasadas, presentes y futuras sino que, además, las conoce. Respecto de las cosas futuras, Anaxágoras no dice que *las ordenará*; por el contrario, usa un aoristo para afirmar que ya las dejó puntualmente ordenadas. Evidentemente, lo hizo de modo cognoscitivo, puesto que en la frase anterior se acaba de hacer referencia al conocimiento universal de Intelecto. Además, el uso del verbo διακοσμέω tiene una patente connotación racional, la cual ayuda a matizar el sentido de κρατέω, usado hasta entonces para describir el poder de Intelecto.

Podríamos minusvalorar la importancia del tiempo en una filosofía como la de Anaxágoras en cuyo cosmos no brota ninguna íntima novedad en parte alguna, sino sólo se da una mera redistribución local de lo que siempre permanece igual.[65] Esto sería empero insuficiente, puesto que el cambio ostenta cierta relevancia en su filosofía y en principio no debe ser considerado como algo negativo.

---

dedicado su tesis doctoral al estudio del tiempo en los primeros historiadores, encuentra cierto paralelismo entre esa previsión del dirigente y la del *noûs* de Anaxágoras: cf. Emmanuel Golfin, "Thucydide et Anaxagore ou une origine philosophique à la pensée de l'historien?," *Dialogues d'histoire ancienne* 33 (2007) 50. Ya había advertido la relación de Tucídides con Anaxágoras a la hora de describir a los estrategas Charles Mugler, "Sur la méthode de Thucydide," *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4 (1951) 29.

[64] Eberhard Dentler, "Der νοῦς nach Anaxagoras," *Philosophisches Jahrbuch* 11 (1898) 63 opina que el duplicado de formas verbales futuras subraya la idea de proyecto: «Namentlich aber kann man in dem ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι ein bezweckendes, vorausschauendes und vorausbestimmendes Ordnen des νοῦς angedeutet finden, um so mehr, da neben ἔμελλεν ἔσεσθαι auch noch das einfache Futurum ἔσται steht.» Por el contrario, Silvestre ("Significato e ruolo del *Nous* nella filosofia di Anassagora," cit., p. 47-50) no tiene en cuenta la sentencia citada en el cuerpo cuando afirma que las cosas son conocidas sólo *después* de ser separadas por el *noûs* (cf. supra nota 34). En bastantes ocasiones, Silvestre parece estudiar los testimonios sobre Anaxágoras sin conceder ninguna prioridad a los fragmentos, cuando no ignorándolos del todo; recuerda en ello a los principios metodológicos de la obra de Gershenson & Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics*, cit. Una lectura más benevolente del proceder de Silvestre puede encontrarse en Antonio Capizzi, "Anassagora come test: Una proposta metodologica sulle testimonianze," *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 40 (1992) 149-154. Con todo, también Capizzi (ibíd., p. 153) nota la escasa importancia otorgada por Silvestre a los documentos prearistotélicos.

[65] Se podría decir que en el mundo de Anaxágoras, igual que en el de Parménides, puesto que no contienen nacimiento ni muerte, ya existe en el presente todo cuanto aparecerá en el futuro: εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι (DK 28 B 8, v. 20, Graham 17).

De hecho, Anaxágoras se muestra partidario de un modelo temporal lineal, bastante semejante al que adopta para el espacio, con el cual establece un explícito paralelismo: «Empezó (ἤρξατο) a girar comenzando primero desde lo pequeño pero gira hacia algo mayor y aun más girará» (fr. 12). Aparece un origen temporal del movimiento, el cual se desarrolla progresivamente hacia el futuro. Igual que el mundo comienza en un espacio reducido y se amplía indefinidamente, así el tiempo sigue un desarrollo que parte de un instante puntual y se prolonga sin barreras hacia adelante. Como vimos en su momento, se trata de un planteamiento análogo al presentado por Hesíodo.[66] Ahora bien, puesto que ni el tiempo ni el espacio son constreñidos por frontera alguna, sólo el *noûs* infinito (ἄπειρον: fr. 12) es capaz de abarcarlos sin restricción. Sin embargo, su dominio no es meramente físico, de manera que Anaxágoras no se da por satisfecho previendo que Intelecto, tal como ahora es señor de la mezcla, lo seguirá siendo más adelante. Su afirmación es de mayor envergadura: ya en el presente es dueño del futuro. Difícilmente puede verse en esto algo diverso de una verdadera afirmación de la providencia, por embrionaria que se nos antoje.

Ciertamente, el conocimiento del futuro era un rasgo propio de los dioses homéricos quienes, aunque no pudieran cambiarlo, sabían de antemano lo que iba a ocurrir.[67] Esto explica la creencia en el vaticinio y así Homero atribuye al vidente conocimiento de «lo que es, será y ha sido,»[68] haciendo uso ya de una forma convencional de la

---

[66] Cf. supra cap. 2.2-3.

[67] Cf. *Ilias*, XVI, 433; *Odyssea*, III, 236. Para comprender el futuro prefijado como hado, es de gran interés el estudio de la noción de μοῖρα en Homero: cf. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. 1 (Berlin: Weidmann, 1931) 352-356; Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951) 6ss.; Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des fruehen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar* (New York: The American Philological Association, 1951) 80-84; Onians, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, cit., pp. 303-466, especialmente, pp. 378-389; Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (New York: Harper & Row, 1957) 1-72; José S. Lasso de la Vega, "Hombres y dioses en los poemas homéricos," in *Introducción a Homero*, ed. Luis Gil (Madrid: Guadarrama, 1963) 268-272; Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion* (New York: Norton, 1964) 167ss.; Albert Henrichs, "Moira," in *Der Neue Pauly*, ed. Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester (Brill Online, 2013) accessed January 21, 2013, URL = <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/moira-e808360>.

[68] ὃς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Ilias*, I, 70). Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, comm. ad loc., cit., p. 138 a ésta añade las siguientes citas: *Theogonia*, 38 y *Certamen Homeri et Hesiodi*, 97, donde se atribuye tal conocimiento a las

que se adueñará Anaxágoras en el paso que andamos comentando.[69] La omnisciencia divina es incorporada a la filosofía por Jenófanes, atribuyendo a la divinidad, además, el poder sobre todas las cosas: «Todo él ve, todo él entiende, todo él oye»[70] «pero sin ningún trabajo conmueve todo con la inteligencia de su entendimiento.»[71] Sin embargo, estas importantes sentencias no aclaran ni el conocimiento ni el poder divinos con ninguna referencia temporal. Es probable que Anaxágoras tuviera en mente a este autor, como ha sido dicho,[72] pero respecto del conocimiento del futuro tiene más puntos en común con Heráclito, quien podría haber sostenido alguna idea de un plan racional preestablecido, si fuera verdad que elaboró cierta doctrina de la εἱμαρμένη.[73] Efectivamente, el Efesio también atribuye el conocimiento a la divinidad,[74] cuya ley domina sobre todas las cosas;[75] por ende, el cosmos es regido[76] por una realidad designada como «lo

---

musas. También sugiere: ἔ]στι καὶ ὀππόσα μέλ<λ>ει ἔσεσθαι / (…)]α μήδεται ἠδὲ γεραίρει (Hesiodus, fr. 204, v. 113), que posee mayor semejanza formal y, además, por el contexto parece referido al conocimiento de Zeus mismo.

[69] Cf. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 138.

[70] οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει (DK 21 B 24, Graham 36). La doctrina teológica de Empédocles parece también inspirada en Jenófanes: cf. DK 31 B 134.

[71] ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (DK 21 B 25, Graham 37; cf. B 26).

[72] Cf. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, cit., p. 162; Stelio Zeppi, *Studi sulla filosofia presocratica* (Firenze: La Nuova Italia, 1962) 39; von Fritz, "Der NOYS des Anaxagoras," cit., pp. 92ss.

[73] Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα (Aecio: DK 22 A 8; cf. ibíd., 1, §7; Simplicius, *In Phys.*, CAG 24, v. 6). Es probable que este testimonio se vea influenciado por la recepción estoica. Según la corrección de Karsten, Cicerón (*De fato*, XVII, 39) habría atribuido también a Anaxágoras una doctrina del hado como factor determinante de los acontecimientos. Alejandro (*De fato*, CAG 165, v. 23), no obstante, dice que Anaxágoras (¿en polémica con Heráclito?) cita el término εἱμαρμένη y lo considera desprovisto de significado: cf. Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenburg: Ferdinand Schmidt, 1872) 38. Este autor cree que la insensatez de la εἱμαρμένη es sustituida en Anaxágoras por una providencia verdaderamente racional.

[74] γνώμας θεῖον ἔχει: DK 22 B 78, Graham 153; Anaxágoras, fr. 12: γνώμην … ἴσχει. Cf. Anastasios N. Zoumpos, "Zu Herakleitos und Anaxagoras," *Πλάτων* 17 (1965) 221s.

[75] Se refiere al dominio de la ley con el verbo κρατέω (DK 22 B 114, Graham 139; cf. Anaxágoras: fr. 12).

[76] ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (DK 22 B 41, Graham 40). El verbo κυβερνάω fue usado por Parménides para describir el universal gobierno no de la inteligencia sino del amor: δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾶι (DK 28 A 12, Graham 26). De hecho, Aristóteles lo usa para expresar el gobierno divino sobre el mundo según Anaximandro; pero también atribuye esta enseñanza a todos los presocráticos, entre los que se cuenta Anaxágoras (según expresamente anota Diels), pues

único sabio» que «quiere y no quiere ser llamado Zeus.»[77] Fruto de tal gobierno es un solo orden del mundo,[78] cuya unidad es aprehensible para el *lógos* (DK 22 B 50). Paradójicamente, Heráclito también pudo haber despreciado el "hermoso orden cósmico" (κόσμος) comparándolo con un montón de estiércol (DK 22 B 124). No obstante, respecto del mundo como κόσμος, la afirmación más importante para nosotros es su independencia respecto de la divinidad, que se extiende desde el pasado hasta el futuro: «Este orden, el mismo para todas las cosas, no lo hizo ni dios ni hombre alguno, sino que *era, es y será* siempre fuego perpetuamente viviente.»[79] Encontramos los tres tiempos verbales que se reiteran en la literatura griega y aparecen también en Anaxágoras, pero el contenido recuerda más bien a esta otra frase del Clazomenio: «Aquello de lo que en una cosa se encuentra en mayor cantidad, eso *es y era* lo más manifiesto y una cosa singular» (fr. 12).

Las afirmaciones de Heráclito son profundamente sugerentes, pero en ellas, como en las de Jenófanes, no encontramos demasiados argumentos para poder explicar especulativamente el gobierno de un ser inteligente. Además, a los fragmentos de ambos les falta hacer referencia al control ejercido por la divinidad sobre el futuro; es más, la última frase que citamos de Heráclito, parece incluso negarlo. Sin embargo, una mención del futuro más afín a Anaxágoras sí aparece en las doctrinas órficas. El fragmento duodécimo guarda cierta semejanza formal con un antiguo himno a Zeus bien atestiguado, que puede ser relacionado con este movimiento religioso.[80] Precisamente, el orfismo veía a la divinidad como guía del porvenir: «El dios, como dice también el antiguo discurso, poseyendo el *principio, el final y el*

---

el *noûs* es citado: διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ *πάντα κυβερνᾶν*, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον *νοῦν* ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων (*Phys.*, III, 4, 203 b 10-15 = DK 12 A 15). Volviendo a Heráclito: νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός (DK 22 B 33, Graham 140), donde ἓν probablemente corresponda con ἓν τὸ σοφόν (DK 22 B 32, 41). Heráclito considera que lo sabio está, como el *noûs* de Anaxágoras, separado de todas las cosas: πάντων κεχωρισμένον (DK 22 B 108, Graham 39).

[77] ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα (DK 22 B 32, Graham 147).

[78] κόσμος: DK 22 B 89; Anaxágoras, fr. 8: τῷ ἐνὶ κόσμῳ (cf. fr. 12).

[79] κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (DK 22 B 30, Graham 47).

[80] Este paralelismo había sido ya advertido por Karl Deichgräber, "Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker," *Philologus* 88 (1933) 359.

medio de todos los seres, se dirige derechamente hacia su fin, girando por naturaleza».[81] Es posible asimismo que, en la segunda sección de su *Poema*, Parménides haya contribuido en algo a esta doctrina, pero por desgracia tal parte de su obra ha sido transmitida demasiado fragmentariamente. Así se expresaba el de Elea: «Considera que las cosas ausentes están presentes al entendimiento con tanta firmeza como las presentes.» Este verso fue explicado por el testigo que los reporta, san Clemente, con estas palabras: «El esperanzado, como el creyente, ve con el entendimiento lo inteligible y lo futuro.» [82] Naturalmente, el escritor eclesiástico se está adueñando de la filosofía de Parménides, de modo que no podemos saber con certeza si éste mismo entendía, entre aquellas cosas "ausentes," también las futuras. Por lo demás, el filósofo eleático parece oponerse justamente a hablar del futuro e incluso podría estar impugnando el himno órfico apenas mencionado al decir: «Es sin principio ni término.»[83]

Aunque realmente haya alguna dependencia textual, más importa destacar que en Anaxágoras la doctrina de la previsión del futuro se enmarca en una comprensión del gobierno cósmico especulativamente superior. Ya no se habla de un conocimiento tan sólo teorético, que descubre resignadamente cuanto ha de suceder, como el que gozaban los dioses olímpicos; se trata ahora del conocimiento práctico propio del actor que va a ejecutar tales obras. [84]

---

[81] ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος (Plato, *Leg.*, IV, 715e-716a). Ya Kern (21a) consideraba probable que Platón estuviera refiriéndose al himno órfico citado por el papiro después descubierto en Derveni, el cual nos transmite la versión más antigua de que disponemos. Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática* (Madrid: Trotta, 2004) 22 ha reconstruido dicha versión como sigue: Ζεὺς πρῶτος [γένετο, ζεὺς] ὕστατος [ἀργικέραυνος]· / Ζευς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται· / [Ζεὺς πνοιὴ πάντων Ζεὺς πάντων ἔπλετο] μοῖρα (Bernabé 14). Es evidente el protagonismo que cobra la mente en el papiro y da que pensar si ello constituye exclusivamente una referencia a Anaxágoras o si más bien el Clazomenio reflexionó temáticamente acerca de un punto (el pensamiento y el poder de Zeus) que inquietaba a su siglo. Piénsese que fue ya precedido al menos por Jenófanes y hasta cierto punto por Parménides; asimismo, existen otros textos contemporáneos en la misma dirección, por ejemplo en Esquilo (cf. infra nota 145). La triple referencia temporal también aparece en Empédocles, quien aplica la idea del gobierno del mundo a la soberanía alternativa de la Amistad y del Odio: ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται (DK 31 B 21, Graham 45).

[82] "λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως (…)", ἐπεὶ καὶ ὁ ἐλπίζων καθάπερ ὁ πιστεύων τῶι νῶι ὁρᾶι τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα (DK 28 B 4, Graham 13).

[83] ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον (DK 28 B 8, v. 27, Graham 17; cf. también v. 20).

[84] Es muy a propósito la observación de Aristóteles según la cual no cabe deliberar sobre lo que resulta imposible para el agente, por ser fijo e inamovible, sino que se

Ciertamente, los ingredientes de la mezcla no son fruto de la creatividad de Intelecto, quien se limita a sacar a la luz realidades preexistentes. Sin embargo, posee relevancia filosófica que Intelecto lleve a cabo su actividad mediante determinado procedimiento. El conocimiento del futuro no es un mero pronóstico de lo que va a ser desvelado, puesto que en tal caso no hablaríamos de previsión sino tan sólo de una visión que consideraría las perpetuas realidades presentes en el mundo, las cuales sin embargo se ocultan a los sentidos. Se trata más bien de conocer la distribución presente y futura de los ingredientes. Para esto es de suponer que Intelecto conozca también los efectos que producirá la *perichóresis*, el primer medio empleado para alcanzar su propósito.[85] Ha de prever aquello mismo que Anaxágoras sabe a posteriori, vale decir, que «esta rotación produjo el separarse» (fr. 12). También debe conocer las distintas maneras de agruparse que tendrán los ingredientes (fr. 15) en orden a unir los ingredientes en la proporción adecuada para formar cada una de las cosas, en especial los vivientes (fr. 4a).

Con objeto de que nuestro punto de vista sea percibido con mayor exactitud, situemos esta exposición de la planificación hecha por el *noûs* para el universo en el contexto de las más recientes interpretaciones contemporáneas. Podemos nombrar en primer lugar a von Fritz[86] y a Sider,[87] quienes admiten cierta teleología pero la reducen al mínimo. Ambos creen que la actividad del *noûs* es comparable con el moderno concepto de ley física.[88] Según ellos, Intelecto no conoce conscientemente las cosas sino sólo es llamado así porque los seres humanos podemos encontrar determinada racionalidad en sus obras.[89] En segundo lugar se sitúa Silvestre, como representante de la

---

delibera sobre aquello que está bajo su potestad: cf. v. gr. *Eth. Nic.*, III, 3, 1112 a 18ss.

[85] Continuando con la anterior reflexión de Aristóteles, hay que considerar que la elección de un instrumento en orden a un objetivo es ya una cierta deliberación que sigue el orden racional práctico por el cual se escogen medios y se ordenan a un fin: ζητεῖται δ' ὁτὲ μὲν τὰ ὄργανα ὁτὲ δ' ἡ χρεία αὐτῶν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὁτὲ μὲν δι' οὗ ὁτὲ δὲ πῶς ἢ διὰ τίνος (*Eth. Nic.*, III, 3, 1112 b 28-31). Produciendo la *perichóresis*, el *noûs* utilizaría principalmente los gases, pero también las demás sustancias (agua, tierra…) para la cosmogonía.

[86] Cf. von Fritz, "Der NOYS des Anaxagoras," cit., p. 99.

[87] Cf. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 137.

[88] La idea parece sugerida por unas palabras de Eurípides que, a decir verdad, podrían hacer referencia a Demócrito: Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν (*Troiades*, 886). Cf. Demócrito en DK 68 A 65-70, 74-75.

[89] Para ser más precisos, von Fritz juzga que la filosofía de Anaxágoras se esfuerza por combinar la admisión de un *noûs* verdaderamente cognoscitivo con una comprensión de la naturaleza fruto de un «Prozeß der Entanthropomorphisierung und

posición que niega al *noûs* todo conocimiento para su obra sobre el mundo.[90] Según esta autora, antes de haber removido la mezcla, el *noûs* no sabe nada en absoluto; de modo que obra ciegamente.[91] Sólo después de haber empezado a mover y conforme se van deslindando los ingredientes, surgiría en él la inteligencia. Recientemente, Sisko ha vuelto a inclinarse por desligar su intervención de sus aptitudes cognoscitivas.[92] Por otra parte, Laks adjudica al *noûs* cierta capacidad de previsión, pero, acercándose a Silvestre, cree que no alcanza una

---

Entteleologisierung» (ibíd., p. 97). Sólo esta segunda concepción responde a la interpretación del *noûs* como una ley física, pero el tenor del texto apunta a que von Fritz se inclina por ésta. Anaxágoras habría conservado un principio consciente, propio de un pensamiento antropomórfico, pero le habría dado más importancia que otros filósofos anteriores a los procesos de tipo mecánico e inconsciente, hacia los cuales —opina von Fritz— se dirigiría la ciencia: cf. id., "Die Kosmologie unter dem Einfluß der eleatischen Seinslehre: Empedokles und Anaxagoras," in *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft* (Berlin: Walter de Gruyter, 1971) 77-81.

[90] Cf. Silvestre, "Significato e ruolo del *Nous* nella filosofia di Anassagora," cit., pp. 29-52 y supra nota 34.

[91] Silvestre compara el arbitrario ponerse manos a la obra del *noûs* con el juego de un niño, el cual no posee una motivación racional pero con ello su inteligencia se ve estimulada (ibíd., p. 47, nota 56). Esta metáfora posee cierta similitud con la interpretación de Nietzsche, quien naturalmente se complace en ver la acción del *noûs* como un caprichoso acto de libérrima voluntad, que bien puede compararse con la actitud de su *Übermensch*, expresada también en el ocio infantil: cf. Friedrich W. Nietzsche, "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen," §19, in id., *Werke in drei Bänden*, vol. 3 (München: Hanser, 1973) 413, un texto citado más adelante en la nota 113. El "inocente" juego infantil tiene especial importancia en la exposición de Heráclito (cf. ibíd., §7, p. 376), ya que el Efesio en persona había empleado tal metáfora (DK 22 B 52, 70; C 5; cf. Diogenes Laertius, IX, 3). Como es bien sabido, el niño constituye la tercera transformación para la llegada del superhombre, según dice Nietzsche en "Also sprach Zarathustra," I, in Friedrich W. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, vol. 2 (München: Hanser, 1999) 294: «Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen (…) *seinen* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.» Cf. Dale Wilkerson, *Nietzsche and the Greeks* (London: Continuum, 2006) 89ss. La irracionalidad es uno de los temas recurrentes en su interpretación de los presocráticos: cf. Sean D. Kirkland, "Nietzsche and Drawing Near to the Personalities of the Pre-Platonic Greeks," *Continental Philosophy Review* 44 (2011) 417-437; André Laks, *Introduction à la « philosophie présocratique »* (Paris: PUF, 2006) 31-44. Una visión más positiva de la postura de Nietzsche frente al conocimiento es la de Jessica N. Berry, "Nietzsche and the Greeks," in *The Oxford Handbook of Nietzsche*, ed. Ken Gemes and John Richardson (New York: Oxford UP, 2013) 83-107.

[92] John E. Sisko, "Anaxagoras Betwixt Parmenides and Plato," *Philosophy Compass* 5 (2010) 439: «On this view, nous sets all in order without possessing or enacting an ordering plan: that is, while nous possesses both power and knowledge, it fails to exercise its knowledge in the implementation of its power.»

comprensión completa de los ingredientes hasta haberlos removido.[93] Contra tal rechazo de la total omnisciencia del *noûs* previa al movimiento se ha pronunciado Therme defendiendo una curiosa teoría.[94] Apelando al fragmento duodécimo, Therme cree que la separación del *noûs* es una condición para dominar sobre la mezcla pero no para conocer. Así, supone que permanece mezclado con las demás cosas antes de comenzar a moverlas. Durante ese periodo estático, el *noûs* viviría dos fases, una en la que ignoraría el resto de las cosas y otra en la que su única actividad consistiría en conocerlas.

Louguet también pretende reducir al mínimo la teleología en el sistema de Anaxágoras, pero al menos concede al *noûs* la capacidad de reconocer las cosas desde el principio.[95] Sin embargo, esta autora parte de un modelo hasta cierto punto "maximalista" respecto de los ingredientes, esto es, supone que todos los seres naturales, incluso sumergidos en la prístina mezcla, disponían ya de la misma constitución actual.[96] El trabajo que le restaría al *noûs* se limitaría a sacarlos a la luz, pero no a proporcionarles el orden que poseen en el presente, pues ya estaban así dispuestos desde un principio.[97] Louguet critica la

---

[93] Cf. supra nota 34.

[94] Cf. Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne," cit., pp. 211-246, 470, nota 136; Arnaud Macé et Anne-Laure Therme, "Anaxagore," in *Lire les présocratiques*, ed. Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme (Paris: PUF, 2012) 161. Desde el punto de vista de la teleología, se asocia a la postura de Louguet —que enseguida expondremos—, pero sin admitir su concepción maximalista ("expansiva" según Curd) de los ingredientes. Esto significa una predeterminación de los resultados de la acción del *noûs* que le obliga a oponerse a Sider: cf. ibíd., p. 466, nota 128.

[95] Cf. Louguet, "Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ?," cit., pp. 518-522.

[96] Las distintas enumeraciones de ingredientes últimos en la mezcla fueron detalladas al final del primer capítulo. Allí dijimos (cf. cap. 1.3, nota 87) que la postura de Louguet cabría en el grupo denominado por Curd "ontología expansiva."

[97] Algo semejante defendió Isidoro Muñoz Valle, "La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser" *Cuadernos de Filología Clásica* 10 (1976) 122, quien sostenía una interpretación de las semillas al modo de un "homúnculo," es decir, suponiendo que la complexión del viviente ya estaba dada en miniatura en la mezcla originaria (ibíd., p. 131); algo que le aproxima bastante a la concepción que denominamos "maximalista." De un modo análogo, pero sin suponer las sustancias previamente definidas, Pietsch cree que el *noûs* debe conocer de antemano todos los ingredientes y obra deliberadamente para extraerlos de la mezcla, sin embargo ignora las distintas figuras que va adoptando el mundo como fruto de la combinación de los ingredientes: cf. Christian Pietsch, "‹Wie ein nüchterner neben planlos Sprechenden›. Anaxagoras auf dem Weg zur aristotelischen Vier-Ursachen-Lehre," *Grazer Beiträge* 24 (2005) 60s. Conviene aclarar que Louguet ha cambiado un poco su postura en un artículo de reciente aparición, donde otorga al *noûs* un papel más determinante de la identidad de

posición de Lesher, quien habría atribuido a la inteligencia conocer previamente los ingredientes en estado puro a fin de componerlos formando las diversas sustancias.[98] Contra esta postura, Louguet se acoge a Furley —otro "maximalista" como ella— para impugnar la distinción, seguida también por nosotros hasta ahora, entre sustancias e ingredientes.[99] Sin embargo, hay que tener en cuenta que para Anaxágoras los vivientes están «compuestos» (fr. 4a), luego es el *noûs* quien, a través de la *perichóresis*, los ensambla. Por eso, tiene más razón Lesher cuando exige al *noûs* un conocimiento tan extenso cuanto es amplia su actividad, la cual alcanza a todo el cosmos; asimismo, ha de distribuir los ingredientes para configurar la naturaleza de cada sustancia, de modo que se le debe atribuir incluso el conocimiento de las entidades individuales.[100]

Concordando básicamente con Lesher, Curd cree imprescindible un conocimiento antecedente de los ingredientes en cuanto tales para llevar a cabo la cosmogonía.[101] Su propuesta es más precisa todavía porque se fija concretamente en la constitución de los vivientes. Éste es justamente el aspecto principal tratado por Sedley, quien atribuye al *noûs* un conocimiento pleno de todas las cosas, afirmando que obra con arreglo a un plan preestablecido por él mismo.[102] El *noûs* gobernaría el mundo propiciando el nacimiento y la prosperidad de los distintos vivientes en general, en un proceso dirigido hacia el ser

---

las cosas fenoménicas: cf. Claire Louguet, "Anaxagore : Analogie, proportion, identité," *Philosophie antique* 13 (2013) 141-143.

[98] Cf. Lesher, "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12," cit., p. 142.

[99] Cf. Louguet, "Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ?," cit., p. 516. Asumimos esta distinción en cap. 1.2, nota 39. Por mucho que se deba reiterar con Furley y Louguet que las cosas nunca dejan de estar *físicamente* mezcladas, tampoco puede dejar de afirmarse la *real* distinción entre sustancias e ingredientes que, como dijimos entonces, se sigue del así llamado principio de predominancia: «Aquello [es decir, aquel "ingrediente"] de lo que en una cosa ["sustancia"] se encuentra en mayor cantidad, eso es y era lo más manifiesto y una cosa singular» (fr. 12). Sin esta distinción real, que sólo aprecia Intelecto, no se explicaría semejante sentencia.

[100] «… hence must have enjoyed some degree of awareness of individual entities as it went about its work» (Lesher, ibíd.). Para situarnos especulativamente, esto significaría un modelo de providencia más próximo al de la escuela estoica que la noción peripatética.

[101] Cf. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae*, cit., p. 198. Asimismo, Alberto Bernabé, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo* (Madrid: Evohé, 2013) 172: «… hay en la evolución de las cosas un plan preconcebido, conocido por Intelecto.»

[102] Cf. David N. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2009) 21-25.

humano. Sin embargo, aunque Sedley cree que el *noûs* ha dispuesto el cosmos tal como lo conocemos para que brotasen los vivientes, éstos no han sido empero diseñados por él. Afirma tal cosa habiendo acogido la idea defendida por Schofield, según la cual las semillas (σπέρματα) poseían germinalmente toda la información necesaria para el surgimiento de los seres vivos.[103] Esto significa una severa restricción en el proyecto del *noûs*, que en realidad se conduce tan sólo como un «granjero»[104] colaborando sencillamente en la germinación y crecimiento de unas formas de vida que no ha determinado él mismo. Si se compara tal propuesta con la de Curd, enseguida se advierte que esta autora defiende una intervención del *noûs* mucho más intensa.[105] Comparte con Sedley la simpatía por una restricción del concepto de semilla al origen de los vivientes; sin embargo, otorga al *noûs* un papel de mayor relevancia en cuanto causa de todo cambio en el ser vivo. El *noûs* es quien diseña el programa de crecimiento ínsito en las semillas, el que acompaña su formación y finalmente dirige las distintas actividades que constituyen la vida.[106]

Si hubiéramos de asociar la nuestra a la propuesta de alguno de los autores que acabamos de enumerar, es evidente que hemos atribuido al *noûs* un poder al menos tan amplio como el que Curd le otorga. Su interpretación tiene la ventaja de valorar el alto grado de intervención y, por tanto, de planificación que cabe esperar del *noûs* si éste asume las funciones anímicas de los vivientes, procurando a la vez su organización y movimiento. No obstante, al parecer, Curd sostiene cierta "multiplicación" del *noûs* en diversos individuos, debilitando así la extensión del señorío del *noûs* universal (*big* Nous).[107] Si

---

[103] «Life forms arise, not because intelligence plans, designs, and constructs them, but because the universal stuff is already full of seeds» (ibíd., p. 18).
[104] «*Nous* is a farmer» (ibíd., p. 23).
[105] Cf. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae*, cit., pp. 175-177.
[106] También según Teodorsson, las semillas habrían sido programadas por el *noûs*: cf. Sven-Tage Teodorsson, "Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica y de las cosas sensoriales," *Cuadernos de filología clásica* 11 (2001) 38. Ya Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London: Routledge, 1982) 409 propuso sumariamente una postura de análogo alcance al de Curd: «First, mind knows everything. Perhaps, like the Homeric Muses, Anaxagorean mind knows everything because it is everywhere; or perhaps mind knows everything because it ordered everything and thus foresees all events in the world's history (…). Second, mind ordered or arranged everything: it planned the blueprint for cosmogony and determined how the primordial mass should be articulated into a world. Third, mind controls some things: some of the events in the present world are brought about by thought or ratiocination; and these, trivially, are the work of mind. Fourth, mind moved the Ur-mass; it set the stuffs into a whirl and thus began assembling a cosmos according to its blueprint.»
[107] Cf. supra nota 31.

fuera el mismo sujeto quien dominara sobre todos los vivientes, su poder sería máximo; pero si comparte su imperio con otros *noi*, entonces esa potestad resulta sustancialmente reducida. En comparación con Curd, pues, el artículo de DeFilippo otorga una intervención más extensa a Intelecto, puesto que le concede completo dominio sobre todos los vivientes.[108]

Todavía podemos cosechar algún otro fruto de las interpretaciones contemporáneas. Aunque la propuesta de Laks sea en cierto modo ambigua respecto al conocimiento del *noûs*, sí alcanza a formular de una manera bastante lograda el tipo de razonamiento deliberativo que debe atribuírsele.[109] Según él, el *noûs* debe tomar una decisión antecedente sobre la obra que va a emprender. Para ello, su creatividad debe desplegarse determinando mentalmente la naturaleza de los efectos deseados para su actividad productiva a la vez que estructura el desarrollo de ésta. En primer lugar, ha de concebir las sustancias que van a estar presentes en el mundo e incluso el modelo según el cual interactuarán. En segundo lugar, debe buscar el camino para lograr tal objetivo de la forma más cómoda posible. Laks adjudica al *noûs* un dominio soberano de las circunstancias físicas, que conocerá a la perfección para realizar su tarea.[110] Aunque Laks cree

---

[108] Cf. DeFilippo, "Reply to André Laks on Anaxagoras' Noys," cit., p. 44-46. Merece la pena llamar la atención sobre el sensato artículo de Dentler, el cual también consideró determinante el dominio absoluto sobre la vida para estimar el extenso alcance del inteligente poder de Intelecto: cf. "Der νοῦς nach Anaxagoras," cit., p. 310.

[109] Él lo denomina «a vast hypothetical syllogism» (Laks, "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*," cit., p. 30; cf. id., "Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore," cit., §7).

[110] También en otro escrito, André Laks, "Anaxagore," in *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, ed. Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin (Paris: Flammarion, 1996) 579 atribuye cierta teleología al obrar de la inteligencia en cuanto «elle est capable de tirer le maximum d'effets d'un minimum de moyens (la rotation).» Mucho antes ya Neustadt había descrito los dos pasos enumerados por Laks: «Die Erkenntnistätigkeit des νοῦς hat den Weltprozeß zum Gegenstand (…) 1. In ihm setzte der νοῦς die Ziele, die Formen (…). 2. Auch den Weg, der zu den gesetzten Zielen führt, schrieb die Erkenntnistätigkeit des νοῦς vor (…) die Wirbelbewegung aber vollzog mechanisch die Ausscheidung» (*Des Anaxagoras Lehre vom Geist*, cit., p. 5). Sin embargo, Neustadt limita la intervención del *noûs* al primer impulso inicial, dejando toda la cosmogonía en manos de la *perichóresis* (ibíd., p. 8). Algo semejante se puede ver en Fritz Jürß, "Die Entstehung der entwickelten Wissenschaft," in *Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum*, ed. Fritz Jürß (Berlin: Akademie, 1982) 212s. Otra formulación parecida la hallamos en Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation* (Cambridge: Cambridge UP, 2004) 291: «… for any event *b*, there is an event *a* from which *b* is derivable with reference to a mechanical factor φ. For instance, the formation of the earth (*b*) can be derived from the cosmic rotation (*a*), a contingent historical event, plus the general

que este tipo de planteamiento merece el nombre de teleológico, no por ello lo considera orientado hacia ningún "bien" como habría deseado Platón. Creemos que el razonamiento de Laks no debe ser restringido a la diferenciación general: al igual que el *noûs* guía la *perichóresis* en pro de la formación cósmica principal, también interviene directamente o acaso a través de la *perichóresis* en cada uno de los procesos de diferenciación y combinación que ocurren entre nosotros. En concreto, habrá de disponer el originarse de los seres vivos y, por último, sostendrá la vida vegetal y animal —ésta sin duda mediante una intervención directa—, moviendo cada viviente según patrones regulares. En todas estas obras se ha valer de ciertas cosas como instrumentos y de determinadas acciones para lograr sus objetivos en cada caso.

En pocas palabras, si se supone a Intelecto impulsando el proceso de la *perichóresis* no ciegamente, sino de modo racional, habremos de concluir que Anaxágoras está perfilando un procedimiento deliberativo en ciernes, en el cual se pueden distinguir instrumentos, medios y fines. Ya Heráclito había comenzado a descifrar el carácter específico de esta forma de racionalidad, cuando afirmaba que el sabio gobierno de las cosas se llevaba a cabo *a través de* todas las cosas.[111] Sin embargo, en Anaxágoras la dimensión racional del proceso cósmico es formulada con mayor precisión, aunque esté aún necesitada de un perfeccionamiento. No emitamos todavía un juicio definitivo sobre ella hasta no haber examinado la energía eficiente con que el proyecto del *noûs* es llevado a cumplimiento.

3. EL *NOÛS AUTOKRATÉS*

Después de haber considerado el conocimiento de Intelecto, toca ocuparse de su capacidad para obrar. A este respecto, hemos de fijarnos en el segundo atributo que se le adjudica en el fragmento duodécimo, donde es denominado αὐτοκρατές, esto es, «soberano de sí mismo.» Se trata de un término marcado por cierto tono político,

---

principle – if one wants to avoid the expression natural law – that a rotation drives the heavy elements towards the centre of the rotation (φ).» Es evidente que Anaxágoras concibe que unos procesos llevan a otros, como cuando afirma: «… esta rotación produjo el separarse» (fr. 12; cf. supra cap. 2.1); también las sucesivas discriminaciones (fr. 16) siguen, como dice Simplicio, cierto orden: κατὰ τάξιν (*In Phys.*, CAG 460, v. 13).

[111] ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (DK 22 B 41, Graham 40).

debido al significado apuntado por el implícito verbo κρατέω, el cual volverá a hacer aparición en este mismo fragmento para designar la actividad que ejerce Intelecto sobre las demás cosas. Por lo cual, la primera interpretación posible sería pensar que ejerciera esa misma actividad sobre sí mismo. Así, podría resultar atrayente la traducción que empleó Hegel para el término, hablando de una "autodeterminación" del entendimiento.[112] Nietzsche fue aun más allá, al decir que Anaxágoras no sólo nos proporciona una reflexión filosófica sobre la libre voluntad, sino que, además, ésta se movería caprichosamente y no por un fin determinado.[113] Detrás de ambas propuestas es fácil adivinar alguna proyección del pensamiento personal de su intérprete. Por lo cual, aunque hayamos insistido en la dimensión operativa del νοῦς, hemos de ser cautos al afirmar si estamos o no ante una versión primitiva de voluntad libre. En todo caso, debemos sostener —como ya hicimos— que Anaxágoras omite distinguir entre dos potencias intelectivas diferentes, de modo que la actividad no cognoscitiva es efectuada por la facultad cognoscente misma.[114]

Partiendo de un marco de pensamiento menos decimonónico y más próximo a la filosofía presocrática, el apelativo αὐτοκρατές para Intelecto podría sugerirnos la idea de un semoviente análogo al alma platónica, la cual es designada por Platón como αὐτὸ κινοῦν (*Phaedr.*, 245c).[115] En efecto, este mismo autor describe el νοῦς de

---

[112] Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Theil 1 (Berlin: Dunder und Humblot, 1840) 355: «Mit diesem Principe kommt nun die Bestimmung eines Verstandes als der *sich selbst bestimmenden* Thätigkeit herein» (el subrayado es mío). Sobre la interpretación ofrecida por Hegel sobre este punto: cf. V. de Magalhaes-Vilhena, "Hegel, Aristote et Anaxagore. Une source méconnue de la pensée hégélienne," *La pensée* 139 (1968) 98-104; Armin Hruby, "Nous und Kosmos. Interpretationen zu Aristoteles' und Hegels Anaxagoras-Rezeption" (Phil. Diss., Köln, 1986) 107ss.; Gerhart Schmidt, "*Hegel und Anaxagoras*," in *Hegel und die antike Dialektik*, ed. Manfred Riedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990) 109-128.

[113] «Um solchen Schwierigkeiten, die die Teleologie schafft, zu entgehen, mußte Anaxagoras immer auf das stärkste betonen und betheuern, daß der Geist willkürlich sei; alle seine Akte, auch der jener Urbewegung, seien Akte des „freien Willens", während dagegen die ganze andre Welt streng determinirt und zwar mechanisch determinirt, nach jenem Urmoment, sich bilde. Jener absolut freie Wille kann aber nur zwecklos gedacht werden, ungefähr nach Art des Kinderspieles oder des künstlerischen Spieltriebes» (Nietzsche, "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen," §19, cit., pp. 412s.). En ese lugar, apela a Schopenhauer en relación a tal concepción de la voluntad. El planteamiento tiene rasgos de semejanza con la interpretación de Heráclito, como hemos señalado ya: cf. supra nota 91.

[114] ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν (Aristoteles, *De an.*, I, 2, 405 a 15).

[115] En *Tim.*, 34a y ss., Platón relaciona el movimiento circular del universo con la reflexividad de la mente que lo anima y lo designa así: ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὑτοῦ

Anaxágoras como una sustancia que se desliza a través de todas las cosas.[116] Ciertamente, el *nóos* era asociado por los griegos con la velocidad e incluso algunos entre ellos creyeron que el significado originario de la palabra aludía a una traslación.[117] Ahora bien, aunque su etimología realmente evocase un movimiento de retorno,[118] esto tan sólo no bastaría para demostrar que el *noûs*, tal como lo entiende Anaxágoras, hubiera de moverse, por más que semejante senda fuese recorrida por otros contemporáneos suyos, como Empédocles.[119] Platón podría haber apoyado su interpretación sobre el modelo reflejado en dicho filósofo cuando no, con mayor probabilidad aun, en Arquelao o Diógenes de Apolonia. Estos presocráticos, cuya significativa influencia en la recepción de Anaxágoras resulta evidente, llevaron a cabo una clara identificación del *noûs* con el aire.[120] Además, la

---

φερόμενος (ibíd., 37b). Igualmente: Τούτοιν δὴ τοῖν κινήσεοιν τὴν ἐν ἑνὶ φερομένην ἀεὶ περί γέ τι μέσον ἀνάγκη κινεῖσθαι, τῶν ἐντόρνων οὖσαν μίμημά τι κύκλων, εἶναί τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατὸν οἰκειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν (*Leg.*, X, 898a).

[116] ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· *αὐτοκράτορα* γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα *διὰ πάντων ἰόντα* (*Crat.*, 413c). Obsérvese que la sentencia hace referencia precisamente al atributo que estamos comentando. De modo similar, dice Aristófanes: διακίνει τὸν νοῦν (*Nubes*, 477).

[117] Véase este significativo ejemplo de Homero: ὡς δ' ὅτ' ἂν ἀΐξῃ νόος ἀνέρος, ὅς τ' ἐπὶ πολλὴν / γαῖαν ἐληλουθὼς φρεσὶ πευκαλίμῃσι νοήσῃ / ἔνθ' εἶην ἢ ἔνθα, μενοινήῃσί τε πολλά, / ὣς κραιπνῶς μεμαυῖα διέπτατο πότνια Ἥρη· (*Ilias*, XV, 80-83). También: τὸ τοῦ δὲ νοῦ ταχύ (Euripides, *Ion*, 742; cf. Xenophon, *Memorabilia*, IV, 3, 13). De ahí las antiguas aclaraciones: Πόθεν νόος; Παρὰ τὸ νέω, τὸ πορεύομαι· οὐδὲν γὰρ ταχύτερον τοῦ νοός (*Etymologicum magnum*, 606, 29s.). Νοῦς, παρὰ τὸ νέεσθαι καὶ ὁρμᾷν· τὶ γὰρ κινητικώτερον τοῦ νοός (*Etymologicum Gudianum*, 412, 10).

[118] Cf. Stefanelli, "Nóos ovvero la 'via' del pensiero," cit., p. 237.

[119] Empédocles describe la divinidad como una mente (φρήν) que con veloz pensamiento discurre por el mundo: ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον, / φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν (DK 31 B 134, Graham 195). Sus versos recuerdan a esta afirmación de Jenófanes: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου *φρενὶ* πάντα κραδαίνει (DK 21 B 25, Graham 37); pero el tema del movimiento más bien a este fragmento órfico: ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται (Bernabé 377, v. 9; Kern 247, v. 11).

[120] τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ (DK 64 B 5, Graham 9). Probablemente, esta identificación fue hecha primero por Arquelao, quien fue, a su vez, maestro de Sócrates: ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν (DK 60 A 12). Así, también Demócrito pensó que el entendimiento se movía: cf. Aristoteles, *De an.*, I, 2, 405 a 11-14. La línea trazada por Platón ha sido seguida en algunas ocasiones y, de tal modo, Nietzsche cree que el *noûs*, *das bewegte Denken*, se mueve a sí propio: «Immerhin hatte er jetzt eine Substanz, welche sich selbst bewegt und anderes bewegt, deren Bewegung nicht von außen kommt und von Niemandem sonst abhängt» ("Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen," §15, cit., p. 353). También consideran a Intelecto semoviente Jean Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène* (Paris: Les Belles Lettres, 1948) 302s.;

composición del texto de Anaxágoras pudo haber dado motivos a Platón para entender que el *noûs* era el sujeto de la *perichóresis* y así concluir que circularía para arrastrar consigo las cosas movidas por él.[121]

Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne," cit., pp. 211-213. Mugler cree que es análogo a un gas perfecto que discurre por la masa: cf. Charles Mugler, "Le Problème d'Anaxagore," *Revue de Études Grecques* 49 (1956) 345s. Así piensa también Nicolas Boussoulas, "Essai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique." *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1956) 27ss.; id., "La structure du mélange dans la pensée Antique," *Sophia* 28 (1960) 382, en base al relato de Platón en el *Cratilo* (cf. nota siguiente), sostiene que el νοῦς está en movimiento, mezclado con la materia. Bohdan Wiśniewski, "Sur Anaxagore," *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 5 (1968) 153-159 identifica el *noûs* con el remolino cósmico, la *perichóresis*. Un autor que, al modo de Diógenes, cree que el *noûs* es lo mismo que el aire es Ángel J. Cappelletti, "Sobre el concepto del νοῦς de Anaxágoras," *Universidad Nacional del Litoral* 42 (1959) 61-68; id., "Anaxágoras y la filosofía de su época," *Revista Venezolana de Filosofía* 9 (1979) 37; id., "La idea del Nous y la teología de Anaxágoras," *Pensamiento* 40 (1984) 226; id., *La filosofía de Anaxágoras* (Caracas: Sociedad venezolana de filosofía, 1984) 143, nota 629; ibíd., pp. 204, 206, 246; id., *Mitología y filosofía: los presocráticos* (Madrid: Cincel, 1987) 178. De modo similar pensó ya Roy Kenneth Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (New York: Burt Kranklin, 1931) 103-117. Finalmente, Ioannis Liritzis, "Anaxagorean *Nous* and Its Analogies in Orphic Cosmology," *Φιλοσοφία* 33 (2003) 262 identifica el *noûs* con el éter. En la nota 31 comentamos brevemente la ambivalente postura de Curd, para quien el *noûs* parece ser a la vez inmaterial y semoviente.

[121] La afirmación διὰ πάντων ἰόντα (Plato, *Crat.*, 413c) podría ser una conjetura hecha con la intención de resolver la peculiaridad del uso del verbo περιχωρέω en las afirmaciones siguientes: [a] καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, [b] ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. [c] καὶ πρῶτον ἀπό τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἔπειτε πλεῖον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. [d] καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς (fr. 12). En dos de estas frases (b, c) no resulta fácil situar el sujeto del verbo περιχωρέω y uno puede pensar que es νοῦς, quien constituye por cierto el sujeto de las oraciones antecedente y subsiguiente (a, d). Así ha procedido al traducir Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, cit., p. 49. Sin embargo, es claro que el giro de la περιχώρησις no es experimentado por el νοῦς (de él dice Aristóteles que es inmóvil, ἀκίνητος: *Phys.*, VIII, 5, 256 b 27; cf. *De caelo*, III, 2, 301 a 13) sino por distintos elementos cósmicos, aunque Intelecto sea su causante, como indican las oraciones que siguen a las citadas: πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι (fr. 12). Acerca del sujeto del verbo περιχωρεῖν en este lugar: cf. Dentler, "Der νοῦς nach Anaxagoras," cit., p. 62, nota 1; Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 229. Un problema semejante sucede en el fragmento decimotercero, donde también el νοῦς parece sujeto del movimiento separativo: καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο (fr. 13). Probablemente por la razón señalada Diels tradujo así: «Und als der Geist die Bewegung begann, sonderte er sich ab von allem, was da in Bewegung gesetzt wurde.» Ya lo había hecho Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Theil 1 (Hamburg: Friedrich Perthes, ^{2}1836) 316: «… sonderte er aus dem bewegten All.» De

Más allá de las cuestiones lingüísticas, nuestras reflexiones anteriores (cap. 3) han evidenciado con suficiente prolijidad la distinción neta entre Intelecto y el resto de las cosas del mundo, debido a su separación de la mezcla. Por esta razón, si creyéramos que el término αὐτοκρατές nos obliga a pensar en el ejercicio de determinada actividad motriz de Intelecto sobre sí mismo, convendría preguntarse primero qué tipo de pasividad poseería para recibir tal influencia.

Recordemos que Aristóteles sostenía con rotundidad que el *noûs* de Anaxágoras era «impasible» (ἀπαθῆ). Se trata de una interpretación bastante acertada de su filosofía, puesto que el Estagirita la justifica diciendo que «no posee nada en común con ninguna de las demás cosas.»[122] Esto no es sino una traducción de las palabras de Anaxágoras: «No está mezclado con cosa alguna (…). Pues si no existiese por su cuenta, sino que con alguna otra cosa estuviera mezclado (…) las cosas mezcladas lo entorpecerían» (fr. 12). Ya hemos descrito la relación del *noûs* con la mezcla diciendo que el primero se sitúa siempre de modo activo respecto de la segunda. En este momento, nos acogemos a aquellos razonamientos.[123]

Puesto que no vemos a Intelecto afectado por ningún poder, se puede dar por el momento un significado más lato al término

---

modo similar, August Nolte, "Aristoteles et Theoria Noëtica Anaxagorae," *Mnemosyne* 10 (1942) 206: «… et cum νοῦς, inquit, movere incepit, separavit se ab omni, quod movebatur.» Cf. William A. Heidel, "On Certain Fragments of the Pre-Socratics: Critical Notes and Elucidation," *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 48 (1913) 731. Han obrado igualmente Zafiropulo, Kranz, Gadamer (*Philosophisches Lesebuch*), Guthrie, Disandro (*Filosofía y poesía en el pensar griego. Anaxágoras, Empédolces, Demócrito*, cit., p. 136; no obstante: cf. ibíd., p. 157), García Bacca, Koenig, Martín, Cappelletti, Eggers Lan (ed. Gredos, n. 848), Βέϊκος, Dumont, Bornheim, Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme* (Bruxelles: De Boeck, 2003) 154 y, recientemente, Carlo Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici* (Torino: Bollati Boringhieri, 2007) 82, Therme, Ferrer Gràcia, así como Georg Rechenauer, "Anaxagoras," in *Frühgriechische Philosophie*, ed. Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer (Basel: Schwabe, 2013) 747. Sin embargo, ya Eduardus Schaubach, *Anaxagorae Clazomenii Fragmenta Quae Superserunt, Omnia, Collecta Commentarioque Illustrata* (Lipsiae: Hartmann, 1827) 129 tradujo el verbo de modo impersonal: «… *secretio facta est.*» Véase la solución que dieron Jöhrens ("Die Fragmente des Anaxagoras," cit., pp. 56-58) y Lanza (*Il pensiero di Anassagora*, cit., p. 253s.). Por otra parte, que el *noûs* de Anaxágoras permanezca inmóvil, como el dios de Jenófanes (DK 21 B 25, 26), no obsta para que el Clazomenio haya proyectado sobre el cosmos la "metáfora" (cf. supra nota 42) del movimiento circular como obra propia del *noûs*, siguiendo un modelo semejante al que expresamente declaró Platón: cf. supra nota 115.

[122] Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν (*De an.*, I, 2, 405 b 19-21). Cf. supra nota 27.

[123] Cf. cap. 2.1; cap. 3.2.

αὐτοκρατές. Nos vemos autorizados para atribuirle una independencia total a la hora de ejercitar su potestad. Más que soberano de sí mismo será, pues, soberano por sí mismo, pues no recibe de ningún otro su potestad ni existe poder alguno capaz de competir con él.[124] La condición de semejante autonomía de Intelecto es su exención de la mezcla. Esta situación le proporciona una soberanía absoluta: si estuviera mezclado, «no dominaría sobre ninguna cosa,» pero existiendo por separado como lo hace, «ejerce la mayor fuerza» (fr. 12). La situación de Intelecto respecto del poder —como respecto del conocimiento— es análoga a su posición frente a la mezcla. La constitución ontológica de Intelecto determina la índole de su actividad, aunque en realidad Anaxágoras haya atisbado su naturaleza a partir de su obrar, como declara el mismo razonamiento que acabamos de enunciar.

Todas las cosas están *en* (ἔνεστι: fr. 11) la mezcla, embotadas, sin poder salir de ella en modo alguno. Sin embargo, Intelecto está *en sí mismo*, mejor dicho, existe «por su cuenta» (ἐφ' ἑαυτοῦ: fr. 12). Sólo por darse de modo mayoritario, la cosa predominante se abre camino, *domina* sobre un sector de la mezcla, tal como dijimos. Sin embargo, el manifestarse de sí propio no constituye una actividad en sentido estricto. Se trata más bien de un acto recibido pasivamente de otro y el dador en este caso es Intelecto, quien arbitra sobre las cantidades de la mezcla en cada lugar, directa o indirectamente. Además, tal acto doble, por el cual se ostenta la propia presencia a la vez que es revocada la capacidad manifestativa de los demás ingredientes, es un empeño fijo, que sólo puede ejercerse en una dirección. Cada ingrediente está circunscrito a eso y nada más. Tan sólo puede darse a conocer a sí mismo y, por consiguiente, constreñir a los demás, resultando imposible que obrase de otra manera; hablando metafóricamente, no cabe que un ingrediente predominante se oculte, ceda a los otros y les dé lugar a manifestarse ellos también.

Recordemos ahora lo que decíamos acerca de la falta de semejanza de las cosas mezcladas consigo mismas (fr. 4b, 12).[125] Apoyándonos en ello, podríamos añadir que, tal como la presencia en la mezcla era un cierto no ser de las cosas (en beneficio de la mixtura), así también la coerción mutua a la que se hallan abandonados los ingredientes, no nos obliga a afirmar el poder de éstos, sino más bien a negarlo: lo blanco *no es* blanco porque no es blanco del todo,

---

[124] Es, pues, adecuada la traducción alternativa de αὐτοκρατές propuesta por Paolo Impara, *Il pensiero filosofico prima di Socrate. Testimonianze e frammenti* (Roma: Armando, 1997) 131: «Dotato di forza propria.» El entendimiento está dotado de fuerza propia, mientras que la aparente fuerza de las demás cosas es prestada.

[125] Cf. cap. 1.2; 4.1.

pero tampoco lo blanco puede predominar de suyo ni por tanto manifestarse por sí mismo, porque las cosas mezcladas lo entorpecen (ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα: fr. 12).

Cuando hablamos de la aparición fenoménica de un ingrediente en virtud de su predominio cuantitativo, exponíamos metafóricamente este fenómeno como la victoria de una facción política sobre las demás. Pues bien, este prevalecer fue expresado por Simplicio con el verbo ἐπικρατέω, porque ciertamente suponía el adueñarse de la manifestación en una región de la mezcla.[126] Sin embargo, si este "poder" pudieran ejercerlo por sí solos los ingredientes, ¿por qué fue necesario el movimiento y cómo es que, al inicio, el aire y el éter, siendo predominantes, no se adueñaron de la mezcla sino que todo estaba confuso (fr. 1)? Está claro que semejante democracia de la mezcla está sometida bajo un solo gobernante que decide en cada caso a quién toca el poder. Intelecto es, pues, el responsable último de la predominancia de los ingredientes, puesto que, a través de la *perichóresis* altera sus distintas concentraciones y da paso a su manifestación. Los ingredientes son inertes porque no disponen de la capacidad de prevalecer sobre los demás por ellos mismos. Sólo son capaces de retener su predominio cuando Intelecto los ha acumulado en cierta región para que afloren. Al parecer, Anaxágoras está de acuerdo con Homero en pensar que lo semejante no se aproxima de suyo cabe lo semejante sino que es un dios quien lo conduce.[127] Por esta razón, la facultad de darse a conocer en una fracción de la mezcla, así como la de impedir la aparición de las demás cosas no constituyen verdaderos poderes activos de las cosas; más bien, son meras potencias *pasivas* de éstas.[128] Se trata de un poder análogo a la capacidad de un estante para soportar un cuerpo sobre él: puede sostener aquello que uno pone sobre él, pero no es capaz de tomarlo sobre sí.

---

[126] ἑκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν χαρακτηριζομένου (Simplicius, *In Phys.*, CAG 155, vv. 25s.). Este mismo verbo es utilizado por el autor del Papiro Derveni en un sentido aparentemente anaxagóreo: εκ[....]τὰ ἐόντα ἓν [ἕκ]αστογ κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος (col. 19). También habla del "poder" de los ingredientes el verbo κωλύω que usa Anaxágoras mismo (fr. 12).

[127] ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον (*Odyssea*, XVII, 218).

[128] David J. Furley, *The Greek Cosmologists*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge UP, 1987) 146: «Anaxagoras made a distinction between the substances of the physical world on the one hand, and Mind on the other: the distinction was not between material and immaterial beings, but between passive things and the actively organizing Mind.» Esta presentación del *noûs*, cuya característica principal sería la actividad frente a la mezcla, definida por su pasividad, fue sostenida ya en 1959 por. Cappelletti, "Sobre el concepto del νοῦς de Anaxágoras," cit., p. 66.

Tal reflexión nos lleva a considerar dos aspectos de la actividad operativa del *noûs*. El primero, la naturaleza de su fuerza, enteramente desligada de la mezcla, y el segundo, qué peculiaridad posea el poder de arbitraje de Intelecto en comparación con la unidireccional resistencia de los ingredientes.

* * *

Para identificar en qué consiste la soberanía de Intelecto, fijémonos en los distintos objetos sobre los cuales es practicada. En primer lugar, su independencia es expuesta como la condición que lo habilita para ejercer su poder sobre cualquier ingrediente: «Si estuviera mezclado (…) las cosas mezcladas lo entorpecerían, de modo que no dominaría sobre ninguna cosa tal como lo hace siendo lo único que existe por su cuenta» (fr. 12). Al punto se dice que Intelecto conoce todas las cosas, dando a entender que su poder se extiende allá donde lo hace su conocimiento: «Retiene todo conocimiento acerca de todo y ejerce la mayor fuerza» (ibíd.). Esta universalidad de su poder es explicada haciendo un listado de los objetos de su actuación. En el epígrafe anterior dijimos que el fragmento duodécimo daba motivos suficientes para asegurar a Intelecto el conocimiento no sólo de los ingredientes sino incluso de todas las sustancias originadas por la *perichóresis*. Veamos cuáles entre ellas son enumeradas.

Curiosamente, los vivientes son los primeros en ser mencionados, sobre los cuales Intelecto dispone de completo control. Ya hemos comentado que este dominio es total. No existe ninguna razón para pensar que los seres vivos posean algún acto independiente, sino que el texto deja entender que toda su actividad vital es un efecto directo de Intelecto: «También las cosas que poseen alma, tanto las mayores como las menores, sobre todas domina Intelecto» (ibíd.). En este sentido, tales entidades serían aquellas en las cuales estaría presente Intelecto (fr. 11), produciendo en ellas todos los movimientos que se dirían inmanentes pero cuyo origen ha de ser puesto en el único principio activo del universo.[129]

La influencia directa sobre los vivientes posee también una consecuencia de tipo ontológico, dado que nos avisa del poder inme-

[129] Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil I, Hälfte 2, cit., p. 1245; «Der Geist ist immer und überall das, was die Materie bewegt; auch wenn ein Wesen sich selbst bewegt, muß er es sein, der die Bewegung hervorbringt, nur nicht mechanisch von außen, sondern von innen; einem solchen Wesen muß daher der Geist selbst innewohnen; er wird in ihm zur Seele.» Cf. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, comm. ad loc., cit., pp. 132s.

diato de Intelecto sobre cualquier punto de la mezcla. En segundo lugar, muestra que Intelecto es capaz de producir cualquier tipo de locomoción. En efecto, entre los seres animados puede observarse una gran variedad de transformaciones y aunque, según las ideas físicas de Anaxágoras (fr. 17), todas se reduzcan a cambios de posición, podemos aseverar que Intelecto no sólo es capaz de desarrollar el movimiento circular sino también movimientos lineares. Es probable que *de facto* Intelecto sólo intervenga directamente en la *perichóresis* y en los seres animados, pero la potestad de obrar de diferentes maneras sobre cualquier otro punto de la mezcla será ilimitada. En este sentido, al decir «sobre todas [esas cosas] domina Intelecto» (πάντων νοῦς κρατεῖ: fr. 12), Anaxágoras no se refiere meramente a los vivientes, sino a todas las cosas en general, inclusive aquellas que tienen vida.[130] Prueba de ello es que seguidamente comienza a hablar de la acción de Intelecto sobre el mundo a través de la *perichóresis*.

El gobierno de Intelecto es, pues, capaz de extenderse hasta los individuos más exiguos («tanto las mayores [cosas animadas] como las menores»: ibíd.). Precisamente en ello estriba la peculiaridad de su inmensa potestad, ya que al principio «nada era claro a causa de la pequeñez» (fr. 1). Intelecto está en condiciones de discernir las menudas cantidades en que se presentaban los ingredientes durante el estado inicial. Sin embargo, semejante sujeto, capacitado para extender su poder hasta cosas ínfimas, es el mismo que produce el movimiento cosmogónico: «Intelecto dominó también la rotación del conjunto» (fr. 12).

Intelecto revuelve la mezcla generando la *perichóresis*, cuyos efectos ya conocemos (cap. 2). Esta actividad de Intelecto por la que mantiene el movimiento circular ha comenzado en algún momento («empezó a girar»: fr. 12) y siempre es sostenida por él. No existe ninguna razón por la cual se pueda creer que el universo pueda continuar girando por cuenta propia si esta rotación no fuese mantenida por la intervención de Intelecto.[131]

---

[130] Debe leerse el καὶ en sentido adverbial: «*También* las que poseen alma» (fr. 12). Giovanni Gilardoni e Giampiero Giugnoli, *Anassagora. Frammenti e testimonianze*, comm. ad loc. (Milano: Bompiani, 2002) 226, nota 5: «L'Intelletto è detto dominare su quante realtà hanno vita; non sembra però che qui si voglia escludere il dominio sulle realtà inanimate.»

[131] Hay diversos intérpretes que han explicado la actividad de Intelecto desde un punto de vista que podríamos denominar deísta, pues creen que Intelecto habría dado tan sólo un empuje inicial a la mezcla y después los ingredientes se habrían agrupado en virtud de sus propias tendencias. Según esta interpretación, la mezcla recibiría su dosis de movimiento con el impulso originario y después lo retendría en sí, como si los antiguos hubieran conocido algo así como una newtoniana ley de conservación de

Al hablar de la *perichóresis* aclaramos también en qué sentido «esta rotación produjo el separarse» (fr. 12). Esto significa que el movimiento circular es causante de los movimientos lineales hacia el centro y la periferia: «Cuanto movió el Intelecto, todo ello fue diferenciado» (fr. 13). Se trata de movimientos que no son ya producidos inmediatamente por Intelecto. Esto no sucede por su debilidad, pues hemos visto que está en condiciones de alcanzar con su poder hasta las cosas más ínfimas de modo directo. Parece más bien una economía de recursos basada en la utilización de la complexión física del universo, gracias a la cual la circulación genera movimientos lineales y después unas cosas empujan a otras.[132] El desarrollo de tales movimientos se produce como consecuencia mecánica del movi-

---

la cantidad de movimiento. Pongamos un par de recientes ejemplos. Lorenzo Perilli, "I Presocratici," in *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, ed. Daniela P. Taormina Lorenzo Perilli (Novara: UTET Università, 2012) 144: «Ma il *nous* non resta costantemente attivo nell'attività rotatoria: esso dà l'impulso e la direzione iniziale, per poi lasciare che sia la successione delle cause meccaniche a determinare gli stadi successivi.» Georg Rechenauer, "Anaxagoras," in *Frühgriechische Philosophie*, ed. Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer (Basel: Schwabe, 2013) 747: «Der Nus löst die Weltwerdung dadurch aus, dass er der ungeschiedenen Masse der Ur-Teilchen in ihrem Zentrum einen kleinen anfänglichen Bewegungsimpuls verleiht.» Cf. ibíd., pp. 773, 775s. Cf. Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne," cit., pp. 501-505; Macé et Therme, "Anaxagore," cit., p. 161. Esta idea puede deberse a distintas causas. Naturalmente trata de fundamentar, en primer lugar, los célebres testimonios de Platón y Aristóteles acerca de la intervención de Intelecto en el mundo (DK 59 A 47; cf. A 66). Es posible asimismo que esta interpretación sea deudora de cierta confusión con los átomos, de suyo en agitación, según Demócrito o Leucipo. En ello podría haber influido el término αὐτοματίζων que usa Simplicio para dar noticia del testimonio de Eudemo (DK 59 A 47; αὐτόματος en Demócrito: cf. DK 68 A 43, 67-69 y cap. 2 nota 32). Por último, ha debido de ser determinante para esta lectura la traducción dada por Diels de las palabras ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν (fr. 12): «… so daß er dieser Umdrehung den Anstoß gab.» Otros traductores han acentuado aquello que en la versión alemana era tan sólo un matiz, como por ejemplo Vuia: «… de sorte qu'il donne l'impulsion du commencement au mouvement giratoire.» Waterfield: «It was responsible for initiating the rotation.» Recuérdese sin embargo que ahí el verbo es impersonal, igual que a continuación: καὶ πρῶτον ἀπό τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἔπειτε πλεῖον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον (fr. 12; cf. supra nota 121). Es, pues, más razonable la afirmación de Sider (*The Fragments of Anaxagoras*, comm. ad loc., cit., p. 137) quien, apoyándose en las palabras que siguen a las recién citadas, afirma: «Nous, therefore, does not withdraw after instigating the primordial spin (…), but presides over the larger movements of inert matter, and, through the agency of Nous-endowed living creatures, over the actions that lead to the formation of, e.g., cities and fields (B 4a).»

[132] «… so that a complex cosmic order emerges from the least possible expenditure of νοῦς' energy» (Laks, "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*," cit., p. 30).

miento principal emprendido por él. Tal dependencia del poder de Intelecto padecida por todos los movimientos derivados del giro principal supone cierto alcance de su presencia, pues de otra manera no se entendería que se encontrara «donde se halla también todo lo demás: en la multitud circundante, en las cosas reunidas y en las apartadas» (fr. 14).[133]

Anaxágoras cree que la conducta de Intelecto consiste en actuar sólo hasta cierto punto sobre la mezcla, permitiendo a los ingredientes reaccionar según su propia naturaleza. Según esto, en principio tendría razón Laks cuando dice que el poder del *noûs* es más limitado que su conocimiento, pues sabe de la existencia de todos los ingredientes, pero no es capaz de sacarlos a relucir enteramente.[134] Sin embargo, después de haber visto la prioridad conceptual que posee el poder sobre el conocimiento para Anaxágoras, habría que examinar en qué sentido pueda ser esto verdad. Laks juega con el significado que ha adoptado en las lenguas modernas el término griego usado para referirse al discernimiento y así se refiere a la *crisis* a la que sucumbiría Intelecto, tratando de ejecutar el imposible trabajo de separar lo inseparable. Dirige así a Anaxágoras la misma acusación que ya pronunciara Aristóteles cuando declaró que la obra de Intelecto era imposible.[135] Ahora bien, hay que considerar que Anaxágoras no ve tragedia alguna en la irrevocabilidad de la mezcla. Si acaso hay algo de qué lamentarse en ello, sería la ignorancia de tal hecho que algunas personas sufrirían. Es de suponer que Intelecto, igual que Anaxágoras, sabe muy bien que las cosas están indefectiblemente unidas y no existe ningún modo de separarlas por entero.[136] Sería ocioso pensar

---

[133] Cf. cap. 3.2.

[134] Cf. Laks, "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*," cit., pp. 29-33. Una interpretación similar a la de Laks ha vuelto a ser propuesta recientemente por Louguet, "Anaxagore : Analogie, proportion, identité," cit., p. 135. Esta afirmación de Laks es bastante llamativa, ya que él defiende que el *noûs* necesita del movimiento para descubrir enteramente los ingredientes. Ciertamente semejante postura sumerge al *noûs* en una verdadera "crisis" pues necesita conocer algo para mover, pero mueve para conocer más y sin embargo *sabe* que el movimiento nunca satisfará su curiosidad.

[135] Cf. *Phys.*, I, 4, 188 a 10. Simplicio (*In De caelo*, CAG 608, vv. 24ss.) cree que la infinitud de los ingredientes los haría por completo incognoscibles, cuánto menos separables.

[136] De lo contrario, estaría obrando insensatamente, como dice Temistio: πῶς δὲ οὐκ ἀνόητος τοῖς ἀδυνάτοις ἐπιχειρῶν; (*In Phys.*, CAG 17, v. 5). Esto lo ha visto bien Rudolf Schottlaender, *Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen* (Berlin: Akademie, 1964) 80: «Der Geist aber sieht die Ähnlichkeiten, er sieht, daß die Welt *eine* ist und daß die Dinge „nicht mit dem Beil voneinander abgehauen sind"

que a Intelecto se le oculta lo que sí puede ver el filósofo. Si el *noûs* trata justamente de producir *cierta* diferenciación, no quiere esto decir que realice tal cometido con la ingenua pretensión de lograr una separación completa. En este sentido, es inexacto decir que Intelecto pueda menos de lo que sabe. Por el contrario, obra hasta donde sabe que puede actuar. Tal como haría Anaxágoras, Intelecto produce una diferenciación susceptible de ser acentuada indefinidamente en el tiempo sin que por eso llegue a convertirse nunca en una total separación. El hecho de que semejante separación nunca llegue a producirse procede de la naturaleza misma de la mezcla, no de la ineptitud de Intelecto. Además, la constitución de la mezcla permite a Intelecto extraer de ella aparentes novedades que nunca antes hubieran visto la luz y, por otra parte, aumentar la diferenciación no sólo intensivamente sino sobre todo extensivamente, es decir, mediante el crecimiento indefinido del cosmos. Por último, quizá Intelecto se conforme con separar los ingredientes no del todo, sino sólo lo suficiente para que sean tan predominantes como para dejarse ver.[137]

Es posible que se arroje algo de luz a la paradoja señalada por Laks si se adopta el modelo de mezcla como compenetración. Si se pensara que estamos ante cantidades limitadas de un ingrediente, extraíbles de algún modo físico, resultaría paradójico que nunca se pudiera alcanzar un límite en el cual se hubiera sustraído un ingrediente del todo. Esto es cabalmente lo que embaraza a Aristóteles cuando cree ver cantidades infinitas de cada ingrediente en cualquier sector de la mezcla (*Phys.*, I, 4, 188 a 1ss.). Pero hemos de pensar más bien que los ingredientes están compenetrados. Esto significa que ninguno puede ser extraído y arrastrado hasta algún lugar donde no forme parte de la mezcla; únicamente caben desplazamientos parciales de los ingredientes dentro de ella. Cuando, al ser distinguido, uno de ellos va sobresaliendo en una zona, los demás se van achicando paulatinamente, pero siempre se quedan allí, por pequeñas que sean las cantidades en que se presenten. Si es físicamente imposible alcanzar una cantidad de impureza nula, tampoco tiene sentido acusar de impotencia a Intelecto. No se trata de una imposibilidad por parte del

---

[Vorsokr. 59 B 8].» Sobre la "semejanza" fundamental que guardan todas las cosas entre sí en virtud de la mezcla universal, véase el primer epígrafe de este capítulo.

[137] Sisko argumenta de un modo semejante para probar que en el sistema de Anaxágoras es posible hallar suficiente homogeneidad en las sustancias en base a la preponderancia de determinados ingredientes, pero esto no hace necesario un predominio estricto: John E. Sisko, "On the Question of Homoeomerity in Anaxagorean Physics," *Apeiron* 42 (2009) 89-104.

sujeto sino por parte del objeto y esto no vuelve inhábil a ningún agente.[138]

Con esto hemos examinado el poder de Intelecto en lo tocante a su extensión. Dicha potestad se ha confirmado irrestricta (ἄπειρον: fr. 12; cf. cap. 3.2), tanto desde el punto de vista local como temporal y no menos bajo el aspecto de su intensidad. Así quedan ratificadas las conclusiones del capítulo anterior, donde creíamos sustancialmente veraz la interpretación aristotélica del *noûs* como origen del movimiento, vale decir, causa eficiente. Tras el examen atento del fragmento duodécimo sobre todo, se ha de reconocer que Intelecto agota toda la causalidad eficiente del universo y él solo constituye la única fuente de todo cambio. Ésta es también, por tanto, la naturaleza de la dimensión operativa de su actividad.

* * *

Cuanto acabamos de decir quizá nos permita aventurar un contenido más preciso para el término αὐτοκρατὲς, con el cual Anaxágoras definía a Intelecto (fr. 12). En efecto, una vez hemos contemplado cuán amplio es su obrar, podemos conocer mejor su ser. Ya vimos en su momento que el modo de existir Intelecto era singular por razón de su independencia. Debido a la misma razón, también su acción es la única del universo. Por eso se presenta como αὐτοκρατὲς, es decir, como *lo* poderoso en sí mismo —obsérvese el género neutro—, esto es, poder subsistente.[139] Recordemos que la lógica de

---

[138] Un ejemplo de otra imposibilidad física que no por serlo disminuye la potencia del agente es la irrevocabilidad del pasado, sobre el cual "no puede" nada ni tan siquiera la divinidad, como dice Agatón: μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται, / ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ' ἂν ᾖ πεπραγμένα (Aristoteles, *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 10s.).

[139] ¿αὐτοκρατὲς significará αὐτὸ τὸ κρατοῦν, de un modo comparable al platónico concepto αὐτοαγαθόν (Aristoteles, *Metaph.*, B, 2, 996 a 28) asimismo neutro? Ciertamente, Intelecto es μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ (fr. 12), una expresión que sin duda está a la base de las expresiones platónicas que apuntan en esta dirección: cf. Emilie Kutash, "Anaxagoras and the Rhetoric of Plato's Middle Dialogue Theory of Forms," *Philosophy & Rhetoric* 26 (1993) 134-152. Respecto al género neutro, nos referimos a él cuando hablamos de la personalidad de Intelecto (cap. 3.1). Viendo ahora sus características, queda confirmado que el neutro indica una forma particular de abstracción, como ha dicho Hans-Georg Gadamer, "Heraklit-Studien," in *Griechische Philosophie. III. Plato im Dialog*, *Gesammelte Werke*, vol. 7 (Tübingen: Mohr, 1991) 57: «Der Besitz des Neutrum stellt einen der genialen Vorzüge des Griechischen für die Abstraktion des Denkens dar.» También pueden resultar útiles al respecto las páginas de Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 1975) 205ss.; id., "Der Weg zum abstrakten Denken," in id., *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, cit., pp. 9-20.

Anaxágoras encontraba dificultades para distinguir categorialmente entre sustancias y propiedades, acabando por hipostasiar éstas y tratarlas, según la conocida expresión de Cornford, como *quality-things*.[140] De una manera semejante, los predicados del *noûs* no deben ser entendidos como características añadidas a él en cuanto "propiedades" sino que se identifican enteramente con su propia esencia, donde se dan cita en unidad. Por tanto, Intelecto se revela como lo pensante, lo poderoso.[141]

Hemos llegado así a la caracterización última de Intelecto como pensamiento y poder subsistentes. En definitiva, su ser consiste en las facultades mentales hipostasiadas. Si paramos mientes en esta peculiar concepción, veremos enseguida que nuestras conclusiones concuerdan con lo que a cualquiera saltaría a la vista desde un principio, a saber, que Anaxágoras otorga consistencia sustancial a lo que en el lenguaje común es tan sólo un aspecto de la persona. En sus exhaustivos estudios acerca del *nóos*, Sullivan ha observado que, si bien este término tiene una importancia sobresaliente en la caracterización de su personalidad, el sujeto divino o humano se sitúa siempre frente a su respectivo *nóos* sin llegar nunca a sentirse identificado sin más con él.[142] Al parecer, Anaxágoras ha tomado este rico aspecto anímico, a la vez cognitivo y operativo, y lo ha convertido en una persona entera. Simultáneamente, le ha atribuido todo el poder del universo, alineándose así con la religión griega, la cual otorgaba a la

---

[140] Cf. cap. 1.3.

[141] Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas What Early Greeks Say*, cit., p. 34: «Thus Anaxagoras, we may suppose, saw *nous* as a ruling force in himself.» Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 227: «Il presupposto del κρατεῖν è il consistere in sé.» Edward T. Jeremiah, *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought. From Homer to Plato and Beyond* (Leiden: Brill, 2012) 92: «A being with these properties, one defined by pure activity and the lack of all forms of passivity that are not reflexive, is an important philosophical invention.» Barry Sandywell, *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC* (London: Routledge, 1996) 373: «Fundamentally *Nous* is *self-activity,* a power of self-reflexive control.» Esto no es lo mismo que identificar el *noûs* con la causalidad eficiente, como si de una suerte de ciega energía se tratara, pues también decimos que es pensamiento hipostasiado. Por lo demás, tampoco la causalidad eficiente está ceñida a la pulsión mecánica y también puede haber causas eficientes *racionales* (Aristoteles, *De interpr.*, 13, 22 b 38ss.; *Metaph.*, Θ, 2, 1046 a 36ss.; enseguida tocaremos este punto). Sólo pretendemos expresar que Anaxágoras parece considerar sustancial lo que en terminología aristotélica sería una facultad o una acción.

[142] «*Noos*, it is true, may express someone's essential nature more than other psychic entities but it too remains distinct from the person» (Sullivan, "The Mind and Heart of Zeus in Homer and the *Homeric Hymns*," cit., p. 104). La autora llega a esta misma conclusión al estudiar distintos autores, no únicamente Homero: cf. Bibliografía.

divinidad una soberanía inmensa sobre el mundo.[143] Con ello, en primer lugar, ha desandado el camino recorrido por la tradición homérica retrocediendo hasta sus orígenes, cuando los hombres referían a un numen todo cuanto sucedía.[144] En segundo lugar, ha acogido de manera ingeniosa la reflexión teológica posterior respecto de la omnipotencia divina, asociada con la omnisciencia.[145] En tercer lugar, ha unificado dicho poder mediante un proceso de abstracción acaso nunca visto, por el cual reconducía todo movimiento a una sola fuente. Se trata de un procedimiento similar al que permitió a los antiguos jonios reducir toda la materia a un único sustrato. Anaxágoras ha reunido los aspectos materiales del mundo en la mezcla y, siguiendo un camino paralelo, ha ligado todo cambio con el *noûs*. En este sentido, bien se puede ver en esto cierto amago de monoteísmo,[146]

---

[143] Cf. cap. 3, nota 51.

[144] Cf. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. 1, cit., p. 25; Nilsson, *A History of Greek Religion*, cit., pp. 81ss.

[145] «Anaxagoras' *Nous* is in direct line of descent from Homer's *Dios Noos*, the Mind of Zeus» (Warden, "The Mind of Zeus," cit., p. 3). Siendo excusado hacer referencia a la supremacía del poder de Zeus, quien conmueve el Olimpo con sólo inclinar la cabeza (*Ilias*, I, 530), nos limitamos a llamar la atención sobre algunos enjundiosos versos que arrojan bastante luz sobre Anaxágoras, como éste de Homero: ἀλλ' αἰεί τε Διὸς κρείσσων νόος ἠέ περ ἀνδρῶν (*Ilias*, XVI, 688). Cf. Sullivan, "The Mind and Heart of Zeus in Homer and the *Homeric Hymns*," cit., pp. 101-126. El tenor es similar en Hesíodo: οὕτως οὔ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι (*Opera et dies*, 105); Διὸς κρυπ[τὸς πέλεται νόος, οὐδέ τις ἀνδρῶν φράσσασθαι δύ[ναται (Hesiodus, fr. 16; cf. fr. 43a; *Theogonia*, 886ss.). En línea con los pensamientos teológicos de Hesíodo sobre la justicia, Heródoto presenta una interesante etimología de la palabra griega que designa la divinidad: Θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον (*Historiae*, II, 52). También Esquilo relaciona el poder con el pensamiento: ὑπ' ἀρχᾶς δ' οὔτινος θοάζων / τὸ μεῖον κρεῖσσον ὢν κρατύνει, / οὔτινος ἄνωθεν ἡμένου σέβων κράτος. / πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος / σπεῦσαί τι τῶν / βούλιος φέρει φρήν (*Supplices*, 595-599). Además, para él, Zeus es causa universal y lo puede *todo*: ἰὼ ἰὴ διαὶ Διὸς / *παναιτίου πανεργέτα·* / τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται; / τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν; (Aeschylus, *Agamemnon*, 1485-1488). Al respecto: cf. Guido Calogero, "Senofane, Eschilo, e la prima definizione dell'onnipotenza di Dio," in *Studi di filosofia greca*, ed. Vittorio E. Alfieri e Mario Untersteiner (Bari: Laterza, 1950) 31-55; Shirley D. Sullivan, *Aeschylus' Use of Psychological Terminology: Traditional and New* (Montreal: McGill-Queen's UP, 1997) 68; Martin L. West, "Towards Monotheism," in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Polymnia Athanassiadi and Michael Frede (Oxford: Oxford UP, 1999) 27-29. En las rapsodias órficas, también se vinculaba el poder de la única divinidad, Zeus, con su conocimiento providente: cf. v. gr. Bernabé 245, Kern 169. Es el mismo panorama de pensamiento que refleja el papiro Derveni.

[146] «Nevertheless, theistic or not, his system interestingly illustrates the tendency to look for a single, intelligent governing power in the world» (West, "Towards Monotheism," cit., p. 37). Merece la pena recordar el significativo título que dio Wilhelm Dilthey al epígrafe sobre Anaxágoras en la parte de su obra dedicada al

aunque éste se presente con rasgos que podríamos denominar ocasionalistas.[147]

Dada la inercia de la mezcla, Intelecto encierra en la unidad de sí propio todo el poder que cabe exista en el mundo, del mismo modo como realiza en su unidad el ser eleático que todos los ingredientes cumplen perfectamente sólo sumados.[148] Así, su potestad se extiende a algo más que a la manifestación de cierta identidad determinada, como hace cada ingrediente, pudiendo extenderse hasta cada uno de ellos. Es capaz de revelar no un único aspecto de la mezcla, sino cualquiera. Esto es algo de lo que nos ocuparemos enseguida.

* * *

El segundo aspecto que pretendíamos examinar respecto del obrar de Intelecto aludía a su versatilidad. Éste es el rasgo más específico de su naturaleza, porque refleja la combinación de los dos elementos específicos de la cosmogonía de Anaxágoras, esto es, el

---

Metaphysisches Stadium de los pueblos antiguos en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, vol. 1, *Gesammelte Werke* (Leipzig: Teubner, 1922) 158: «Anaxagoras und die Entstehung der monotheistischen Metaphysik in Europa.» Cf. id., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 23, *Gesammelte Werke* (Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2000) 198. Desde la antigüedad encontramos entusiastas comentarios que vinculan la concepción de la divinidad sostenida por Anaxágoras con el monoteísmo. Por ejemplo, Flavio Josefo lo relaciona con las enseñanzas de Moisés: cf. Flavius Josephus, *Contra Apionem*, II, 168 (cit. en Eusebius, *Praeparatio evangelica*, VIII, 8, 5; cf. ibíd., XIV, 16, 12). Véase el estudio de August Gladisch, *Anaxagoras und die Israeliten* (Leipzig: Hinrichs'sche, 1864) 1-6. El apologeta Hermias, tras exponer el papel del *noûs* en el universo, pronuncia la siguiente valoración positiva: ταῦτα λέγων Ἀναξαγόρας ἐστί μοι φίλος καὶ τῷ δόγματι πείθομαι (*Irrisio gentilium philosophorum*, 6). Sin embargo, Schaubach se muestra más reticente en su comparación de Anaxágoras con el cristianismo: cf. Eduard Schaubach, "Anaxagoras zum Theismus des Christenthums," *Theologische Studien und Kritiken* 11 (1838) 805-816. El *noûs* ha llegado a ser parangonado incluso con la divinidad zoroástrica: cf. Ruhi Muhsen Afnan, *Zoroaster's Influence on Anaxagoras, the Greek Tragedians, and Socrates* (New York: Philosophical Library, 1969) 39-73. Por citar también a uno de sus modernos devotos, copiemos aquí algunos de los encomiásticos versos que, en honor de Anaxágoras, compuso Franz C. Brentano, *Geschichte der griechischen Philosophie* (Bern und München: Francke Verlag, 1963) 363, nota 101: «Kein Tempelweihrauch trübt den umwölkten Blick. / *Ein* Geist — Du schaust ihn, lähmender Mischung frei — / Sprach, was da ist, rief, was da kommet; / Kündest der Welt ihn mit sel'ger Zunge.»

[147] Efectivamente, recuerda bastante a la conocida teoría de Nicolas Malebranche, *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques*, ed. André Robinet, vol. 10, *Œuvres complètes* (Paris: Vrin, 1958) 50: «Or, la force mouvante n'est point dans les corps mus, mais uniquement en Dieu…»

[148] Cf. cap. 1.2.

poder y la inteligencia de su ejercicio. Tal conexión quizá pueda situarse en el verbo διακοσμέω, que suele ser traducido como "ordenar." Se trata de un tipo de acción transitiva que implica específicamente el uso de criterio. En este verbo se ensamblan el pensamiento y la acción, las dos características del principio del movimiento propuestas por el Clazomenio.

Conviene apuntar que, además del citado verbo διακοσμέω, en otro fragmento aparece la expresión ὁ εἷς κόσμος (fr. 8).[149] A primera vista, el contexto no nos permite adivinar si existe alguna diferencia entre este «orden unitario» y aquello que recibe la designación de «conjunto» (σύμπᾶν: fr. 1, 4b, 12). Se podría pensar que con σύμπᾶν se esté refiriendo a la totalidad de las cosas, las cuales yacen

[149] En un sentido semejante, había sido utilizado ya el término διάκοσμον por Parménides (DK 28 B 8, v. 60) para referirse al mundo aparente, tal como está distribuido a los ojos de los mortales (ibíd., v. 51). Es posible que ésta fuera la primera vez que fuese empleada esta palabra para explicar el orden cósmico, según el autorizado parecer de Teofrasto: Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον [Πυθαγόραν] ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην· *ὡς δὲ Θεόφραστος Παρμενίδην·* ὡς δὲ Ζήνων, Ἡσίοδον (Diogenes Laertius, VIII, 48). Sin embargo, como se puede apreciar en la cita, también se ha atribuido tal mérito a Pitágoras e incluso a Hesíodo. Es más, según el parecer de Diels, la palabra estaba presente ya en un "fragmento" de Anaxímenes (DK 13 B 2); finalmente, pudo haberlo estado incluso en Anaximandro (DK 12 A 9, 11, §1; A 17). Otro filósofo que utilizó el término fue Heráclito (DK 22 B 30, 89) quien, dada la cronología más aceptada hoy en día, habría sido el auténtico pionero en usar κόσμος para referirse al mundo, a menos que el dato acerca de Pitágoras sea cierto: cf. Rémi Brague, "Welt," in *Der neue Pauly*, ed. Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester (Brill Online, 2012) accessed September 5, 2012, URL = <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/welt-e12210120>; id., *Aristote et la question du monde* (Paris: PUF, 1988) 28-32; William K.C. Guthrie, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, vol. 1, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 1962) 109ss., 208, nota 1; Walther Kranz, "Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums," in *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken* (Heidelberg: Carl Winter, 1967) 165-196; id., "Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit," *Philologus* 93 (1938) 430-448. Sin embargo, según Jula Kerschensteiner, en Anaxágoras, κόσμος no significaría aún "mundo" propiamente, según dice en *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern* (München: Beck, 1962) 148, donde se afirma del fr. 8: «κόσμος ist dabei noch nicht als die Welt schlechthin verstanden, sondern als die Ordnung der χρήματα.» De modo similar se ha pronunciado Aryeh Finkelberg, "On the History of the Greek κόσμος," *Harvard Studies in Classical Philology* 98 (1998) 114. Quizá esta postura sea un poco exagerada, aunque en todo caso mejor que la de Sider: «Anaxagoras need mean no more than Latin *UNIversum*» (*The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 116); de hecho, Sider traduce la expresión con *universe*. Esto significaría que el orden según Anaxágoras sería la organización de las cosas "hacia" una (*-versum*) o bien siguiendo una sola dirección, pero esto es mucho suponer. Las palabras como tales hablan sólo de la unidad provocada por el orden, sin especificar en principio si tal unidad es lograda por una orientación.

"todas juntas" (ὁμοῦ πάντα: fr. 1). Como bien sabemos, tal estado es insuperable, de modo que cualquier redistribución de los ingredientes dentro de esta masa coherentemente mezclada no remediará su situación. Por otra parte, es evidente que Anaxágoras diferencia el estado originario en el que «nada era claro» (fr. 1), de aquel que se alcanza a través de la *perichóresis*. De este modo, con σύμπᾶν se designaría probablemente la totalidad de la mezcla sin más, mientras que ὁ εἷς κόσμος hará referencia más bien al resultado de la intervención del *noûs*, es decir, a la región de la mezcla que está experimentando la separación y la diferenciación; este sector permanece rodeado de una cantidad infinita de mezcla en un estado de informidad originaria que recibe el nombre de τό περιέχον (fr. 2, 14).[150]

Pues bien, el fragmento duodécimo nos permite deducir que con διακοσμέω Anaxágoras expresa la acción completa de Intelecto, puesto que su objeto es universal: «Tanto las cosas que van a ser, como las que eran pero no son ahora, así como las que son ahora y las que serán, todo lo ordenó Intelecto (πάντα διεκόσμησε νοῦς), incluso esta rotación que ahora recorren las cosas apartadas, o sea, los astros, el sol, la luna, el aire y el éter» (fr. 12). El orden introducido por Intelecto afecta últimamente a las cosas tal como las conocemos, según el conocimiento vulgar, sensitivo, que tenemos de ellas: «Aquello de lo que en una cosa se encuentra en mayor cantidad, eso es y era lo más manifiesto y una cosa singular» (ibíd.). Sólo respecto de las apariencias se hace referencia al tiempo, según el cual los ingredientes no se alteran (fr. 17). El orden cósmico es el fruto de la obra de Intelecto, pero no se puede hablar de orden respecto de la constitución más íntima y esencial de las cosas, la índole propia de cada ingrediente, pues ya la poseían en el estado originario de informidad y, por tanto, es perpetua.

Anaxágoras (fr. 12) añade que Intelecto regula el giro de la *perichóresis*, especificando así una nueva faceta del orden. No sólo se puede denominar orden a la formación de las cosas sino incluso a la rotación que realizan los astros, los cuales se cuentan entre aquellas "cosas" (χρήματα) que han ido apareciendo fruto del recorrido circular. De esto se sigue que el orden puede ser considerado como algo adquirido o bien como el proceso mismo que procura su adquisición. Existe un orden adquirido que las cosas adoptan —o, mejor, *van adoptando*— cuando, gracias al movimiento, reciben una configuración determinada (la tierra, sólida y seca, en el centro, el éter en la periferia, etc.). En segundo lugar, Anaxágoras considera que el movi-

[150] Cf. cap. 2.2.

miento mismo, consecuencia inmediata de la acción de ordenar, forma también parte del orden. Esta dimensión del orden se identifica con el proceso dinámico orientado a la adquisición del otro tipo de orden. Veamos ambos aspectos por separado.

Considerar el orden adquirido por las cosas equivale a estudiar el producto de la actividad del *noûs*. Sabemos bien cuál es el resultado a que conduce en último término la *perichóresis*: la mezcla y separación de los ingredientes. Esto nos debe llevar a penetrar en el sentido preciso del orden en el pensamiento de Anaxágoras. En la lengua griega existen dos términos que admiten ser traducidos como "orden" en las lenguas modernas, pero quizá no posean siempre el mismo matiz. Nos estamos refiriendo a κόσμος y a τάξις.[151] El actual concepto vulgar de orden hace referencia sobre todo a una estructura, cierta distribución de una serie de elementos en un conjunto, siguiendo algún tipo de patrón.[152] Esta noción corresponde más bien al término τάξις cuyo ejemplo paradigmático es la organización de un cuerpo militar y, en efecto, esto se trasluce en el tono marcial del vocablo español *táctica*. El término κόσμος, en cambio, aunque no se refiere menos a una disposición, posee otras connotaciones. Es cierto que puede significar organización, aproximándose mucho a τάξις, como se puede concluir por el hecho de aparecer en muchas ocasiones junto a κόσμος.[153] Sin embargo, éste generalmente tiene connotaciones morales y estéticas, hasta el punto de designar el arreglo, la cortesía, la ornamentación misma e incluso la belleza en la disposición de las palabras.[154] Se entenderá al advertir que este término se halla en el

---

[151] Para la comparación de ambos términos, sigo a Liddel-Scott. También: cf. v. gr. Franz Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos* (Basel: Friedrich Reinhardt, 1962) 54; Lorenzo Perilli, *La teoria del vortice nel pensiero antico. Dalle origine a Lucrezio* (Pisa: Pacini, 1996) 69. Desde el punto de vista filosófico, merecen atención las reflexiones de Jacobus M. Ramirez, *De Ordine. Placita Quaedam Thomistica* (Salmanticae: San Esteban, 1963) 4-13.

[152] Como ejemplo, pueden contemplarse las primeras acepciones de la voz "orden" en Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española* (^{22}2001) accessed February 16, 2013, URL = <http://lema.rae.es/drae/?type=3&val=orden>: «1. Colocación de las cosas en el lugar que les corresponde. 2. Concierto, buena disposición de las cosas entre sí. 3. Regla o modo que se observa para hacer las cosas. 4. Serie o sucesión de las cosas…»

[153] ἀτάκτως καὶ οὐδενὶ κόσμῳ προσπίπτοντες (Thucydides, *Historiae*, III, 108; cf. Herodotus, *Historiae*, VII, 161). Sobre todo es expresivo este testimonio de Aristóteles que sin duda se refiere al fragmento duodécimo: νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει *τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως* πάσης οἷον νήφων ἐφάνη (…) Ἀναξαγόραν (*Metaph.*, A, 3, 984 b 15-18).

[154] Este último sentido es utilizado por Parménides: μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων (DK 28 B 8, v. 52, Graham 17).

origen del castellano *cosmética*. Esto nos hace pensar que κόσμος incorpora una cierta valoración de lo que se considera ordenado. Supone una evaluación semejante a la del término καλός, que a la vez encierra aspectos morales y estéticos. Por lo cual no es de extrañar que el orden del universo explicado con la voz κόσμος despertara en la sensibilidad de Sócrates y Platón la pregunta por el bien.[155]

Por lo que estamos viendo, la elección del término κόσμος para expresar el fruto del obrar de Intelecto nos debe llevar a cierta precaución. Ciertamente, se diría que el resultado de su acción es un mero poner en orden, un monótono organizar las cosas, según un procedimiento relativamente básico: reunir lo semejante y disociarlo de sus opuestos, los materiales telúricos hacia el centro y los etéreos hacia la periferia (fr. 15), etc. En un sentido tan escueto del concepto de orden, en España se ha bautizado a las computadoras con el nombre de *ordenador*. Ciertamente, la así llamada inteligencia artificial se ve constreñida a ejecutar procesos rígidos, por más que el programador sea capaz de ingeniar alguna industria mediante la cual el aparato lleve a cabo un remedo de aprendizaje e iniciativa propia.[156] De ser así, la forma más burda de considerar la actividad de Intelecto sería compararla con la inteligencia artificial; se limitaría a reunir en ciertos lugares materiales que, según un criterio predeterminado, hubieran de ser considerados agrupables. Ahora bien, si el orden producido fuera meramente posicional, aunque ya sería un cierto orden, distaría bastante de casar con las evocaciones contenidas en la palabra κόσμος. Por tanto, no sería descabellado sobreentender cierta implícita evaluación del resultado de la obra de Intelecto. Esto también debe abrirnos los horizontes de la noción de orden en Anaxágoras.

El orden no se puede restringir a la acumulación de distintos grupos de materiales en sus puestos respectivos, porque tal discriminación entre ellos no es la peculiaridad de la acción de Intelecto, sino que es un efecto inmediato de la *perichóresis* (ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι: fr. 12). La dinámica física misma que Anaxá-

---

[155] εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ (*Phaed.*, 97c).

[156] La doctrina de Anaxágoras sobre el *noûs* ha sido comparada con la inteligencia artificial por George J. Seidel, "Anaxagoras and Hal," *Philosophy Today* 29 (1985) 319-325. No obstante, este autor considera a ésta mucho más "creativa" de lo que estamos comentando. Por otra parte, la labor del *noûs* sostenida por Louguet se regiría por una iniciativa tan corta como la que nosotros estamos atribuyendo a la inteligencia artificial, pues la ve como un mero desvelar las cosas preexistentes, dando por supuesto que en la mezcla originaria estaban ya organizadas tal como lo están ahora, pero ocultas: cf. "Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ?," cit., pp. 518-522, 525s.

goras ha elaborado le hubiera bastado para poder explicar ese doble movimiento. Si tan sólo estaba necesitado de una causa eficiente para la *perichóresis* no resulta nada claro por qué tal causa merecía el nombre de *noûs*, ni tampoco que éste supiera nada (γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει: fr. 12). Anaxágoras buscaba algo que, mediante el movimiento circular, pudiera provocar la muchedumbre de realidades que encontramos entre nosotros, las cuales poseen cierta armonía y regularidad. Por eso, el orden que hemos denominado adquirido tiene por objeto una majestuosa serie de cosas pasadas, presentes y futuras: «Tanto las cosas que van a ser, como las que eran pero no son ahora, así como las que son ahora y las que serán, todo lo ordenó Intelecto» (fr. 12). Ya hemos hecho referencia antes a esta serie temporal cuya retórica debe convencernos que Anaxágoras no usa al azar el verbo διακοσμέω. En efecto, el resultado de la acción de Intelecto no es la sencilla estratificación de los ingredientes que se podría esperar de un procedimiento exclusivamente maquinal. No se limita a agrupar la tierra en el centro, el agua cubriéndola y el aire por encima de ambas, como se podría esperar de un orden consistente tan sólo en juntar lo semejante con lo semejante. El resultado que apreciamos es una orografía compleja en la superficie terrestre así como la variadísima población de numerosas especies vegetales y animales. Aunque los tejidos de los vivientes se pudieran encontrar desde el principio en la mezcla —cosa probable—, el mundo no se halla compuesto de masas de sangre, cabellos, huesos, etc., apelotonadas al acaso sino que tales ingredientes forman parte de una trama intrincada pero armónica. Sin duda alguna, como adelantamos en el epígrafe anterior, la complexión de cada uno de los vivientes es dependiente del *noûs*.

Finalmente, forma parte del orden adquirido aquella calificación que Anaxágoras le otorga, a saber, la unidad. Decíamos que, al designar el orden mediante un sustantivo, el filósofo menciona un «orden unitario» (fr. 8). En un principio, nos podría parecer que el estado inicial de la mezcla, en que todas las cosas están juntas, constituiría la continuidad eleática ideal y que nada sería preferible a ésta. Sin embargo, Anaxágoras no teme que la acción del *noûs* reduzca esta situación, introduciendo una verdadera separación de las cosas que pudiera violar la unidad del ser.[157] Por el contrario, aunque parezca inverosímil, el mundo formado por Intelecto, precisamente en

[157] John Dillon, "L'être et les régions de l'être," in *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, ed. Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin (Paris: Flammarion, 1996) 96 presenta la introducción del *noûs* en cuanto principio del orden como un gesto de fidelidad por parte de Anaxágoras con la noción del ser sostenida por Parménides.

virtud de la separación y distinción de las cosas, no tiene como efecto la multiplicidad sino más bien la unidad, su resultado es el orden uno e indiviso (ὁ εἷς κόσμος: fr. 8).[158]

La segunda dimensión del orden en la cosmología de Anaxágoras no atañe a la disposición adquirida por los ingredientes sino al movimiento mismo que propicia tal organización: «… todo lo ordenó Intelecto, incluso esta rotación (καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην) que ahora recorren las cosas apartadas, o sea, los astros, el sol, la luna, el aire y el éter» (fr. 12). Como dijimos en el epígrafe anterior, Anaxágoras supone cierta deliberación previa en Intelecto, pues sabe los frutos que cabe esperar del movimiento circular producido por él. En el capítulo segundo mostramos como Anaxágoras partía de la visión del mundo proporcionada por los mitos para suponer el origen celeste de todas las cosas. Ahora hemos de añadir que tal origen no es sólo de índole material, sino también dinámica. Cuanto encontramos en la tierra, ésta inclusive, procede del cielo, pero en el cielo también reside la fuerza que origina los cambios terrestres. Entonces vimos, por ejemplo, que el sol arrojaba su luz desde lo alto y con ella el calor generante de los vivientes. Es cierto que esto sucede como un intercambio de ingredientes, pero al fin y al cabo, el desprendimiento de la luz y del calor (fuego-éter) se produce gracias al movimiento circular, pues la *perichóresis* es causa de tal disociación.[159] Éste es uno de los detalles cosmológicos de cierta relevancia que pudimos reconstruir, el cual, junto a otros datos meteorológicos y geológicos,[160] nos revela que la teoría del Clazomenio contaría igualmente con el movimiento de los cielos para la producción de cuanto apareció sobre la tierra en los orígenes, hasta el punto que esa rotación permanecería ejercitando una influencia decisiva en el presente. En la intervención del ciclo celeste sobre la tierra podrían haber tenido mayor o menor relevancia los astros aunque probablemente el aire y el éter debieron de desempeñar la función principal. En todo caso, el responsable remoto era el movimiento circular, mientras que el *noûs* quedaba como su causante último.

El movimiento circular mismo, pues, en cuanto fuente del orden adquirido, ha sido también aparejado por Intelecto. Ahora bien, ¿qué hay en su naturaleza que lo haga merecedor de ser considerado

---

[158] Habría que relacionar el verbo διακοσμέω (fr. 12) con su resultado, que sería ὁ ἓν κόσμος (fr. 8). Cf. Thomas Schirren, "Die δύναμις-Konzeption bei Anaxagoras: Sein als Wirksamkeit," in *Frühgriechisches Denken*, ed. Georg Rechenauer (Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2005) 377.

[159] Cf. cap. 2.2.

[160] Cf. DK 59 A 1 (§9), 42 (§§11-12), 82-91.

como un aspecto del orden? Podríamos quizá tomar una respuesta a esta pregunta de Diógenes de Apolonia.[161] Para él, constituye una labor propia de la inteligencia (νόησις) la organización de los acontecimientos (διακείμενα) que acaecen entre nosotros. Admira en ellos una ponderada alternancia, como la que se puede reconocer en la periódica sucesión de las estaciones, el día y la noche, las precipitaciones y la calma. El movimiento circular estaría en sí mismo ordenado, es decir, se trataría de una forma dinámica de orden adquirido. Sería adquirido, porque supondría una determinada constitución de los cuerpos celestes, su sucesión y el ritmo con que se desplazan. Sería también un orden presente en una realidad dinámica, porque el movimiento mismo sería el beneficiario de su disposición.

Es posible que Anaxágoras sostuviera una idea semejante a la de Diógenes, sin embargo, también se puede pensar que hubiera creído necesario ordenar la *perichóresis* tal como se orienta algo hacia un fin. Volvemos a encontrarnos aquí con la deliberación del *noûs*. Obsérvese que esto es realmente lo específico de esta cara del orden. No se trata tan sólo de un orden inmanente adoptado por uno o varios entes, sino del orden trascendente que los pone en relación entre ellos. Con "orden trascendente" nos referimos aquí al concierto establecido entre distintas actividades, que pueden afectar a diversos entes y derivarse unas de las otras. Como antes dijimos, citando las reflexiones de Laks, la *perichóresis* estaría así ordenada para lograr ciertos objetivos, a saber, la producción de todas las cosas que conforman el mundo.

Podría parecer que Anaxágoras hubiera explicado teleológicamente la formación del universo, orientando todo hacia un fin. En los últimos años, ha vuelto a ser presentada alguna lectura en esta línea: Anaxágoras, en cuanto sostenedor de la teleología, habría sido el primer defensor filosófico de lo que Sedley denomina *creationism*.[162] Una interpretación semejante es la de Gregory, quien se refiere al así llamado principio antrópico.[163] Ambos piensan que la *perichóresis* ha

---

[161] οὐ γὰρ ἄν οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα (DK 64 B 3, Laks 6).

[162] Cf. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, cit., pp. 20-25. Según Sedley, el creacionismo consistiría en «the thesis that the world's structure and contents can be adequately explained only by postulating at least one intelligent designer, a creator god» (ibíd., p. xvii).

[163] Cf. Andrew Gregory, *Ancient Greek Cosmogony* (London: Duckworth, 2007) 112-116. En la historia de la interpretación se pueden encontrar varios autores que también han dado un sentido providencial a la intervención de Intelecto: cf. v. gr. Charles Marie Zevort, *Anaxagore* (Paris: Joubert, 1843) 82; Clémence Ramnoux, "La Récu-

de conducir a fin de cuentas hasta el hombre, el cual, en cuanto único ser capaz de gozar del *noûs*, sería el destinatario último de su intervención. Sedley se apoya en estas palabras de Anaxágoras: «… engendra la tierra para ellos [los hombres] muchas cosas» (τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά: fr. 4a).[164] Ahora bien, la mayor objeción contra esta postura podría ser la famosa crítica que Platón dirigió a la filosofía de Anaxágoras. Se trata de un pasaje que ha convencido a muchos autores en un sentido opuesto al de Sedley y que conviene recordar aquí:

> Habiendo escuchado leer entonces en cierto libro —escrito, según se decía, por Anaxágoras— que el entendimiento había ordenado todo y de todo era causa, semejante causalidad me alegró mucho y pensé la manera por la cual estaría bien que el entendimiento fuera la causa de todas las cosas. Razoné que, si esto era así, el entendimiento ordenador ordenaría todas las cosas y, de igual modo, también dispondría cada una para que se encontrara de la mejor manera posible. Si uno quisiera, pues, encontrar la causa por la cual cada cosa se genera, se destruye o existe, entonces debería investigar cuál es el mejor modo de ser, de padecer y de obrar para esa cosa. Gracias a este razonamiento, a tal hombre no le faltaría examinar ningún otro punto sino lo más excelente y lo mejor, así respecto de aquella cosa como respecto de las demás. En efecto, necesariamente conocerá también lo peor, pues ambos atañen a una misma ciencia. Pensando estas cosas, creí con agrado haber encontrado en Anaxágoras a un maestro de las causas de los entes adecuado para mí, que me enseñaría primero si la tierra era plana o redonda y después me aclararía la causa y la razón de esto, diciendo si era mejor lo uno o era mejor lo otro (…). Sin embargo, amigo mío, hube de apartarme enseguida de esta maravillosa esperanza. En cuanto avancé un poco en la lectura, reconocí que aquel hombre no se valía para nada del entendimiento[165] ni de otras causas que justificaran el orden del mundo y de los seres, sino que recurría a aires, éteres, aguas y otras muchas cosas improcedentes.[166]

---

pération d'Anaxagore," *Archives de Philosophie* 43 (1980) 75-98, etc. Igualmente, existen muchos que han negado este aspecto. En concreto, Heinze ("Ueber den Noῦς des Anaxagoras," cit., p. 37) negó una providencia específicamente dirigida hacia el hombre, como luego será habitual en el estoicismo, aunque él cree ver cierta intervención providencial del νοῦς. Sin embargo, Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, ed. Franz Tietze (München: Beck, 1968) 293 propuso que el νοῦς tenía, consciente y necesariamente, el propósito de formar al hombre y la civilización.

[164] Cf. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, cit., pp. 23s.

[165] Cf. cap. 3, nota 30; infra, nota 174.

[166] Ἀλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν· ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν

El texto de Platón así como las escasas pruebas proporcionadas por los fragmentos para fundamentar la postura de Sedley y Gregory demuestran que Anaxágoras no era un enemigo de *toda* teleología como sostienen aquellos que quieren disminuir el carácter inteligente de la influencia del *noûs* en el universo.[167] En realidad, dichos textos ponen en claro ante todo que el Clazomenio no se ha planteado esta cuestión del mismo modo como esperaría Sócrates, Platón o un lector moderno. El citado fragmento de Platón relata las expectativas del joven Sócrates, pero no sostiene que Anaxágoras fuera una especie de materialista dogmático que pretendiera reducir el proceso cosmogónico al desarrollo azaroso de fuerzas ciegas. A decir verdad, sería posible que las dificultades con que muchos estudiosos se topan para interpretar estos textos resida en una comprensión un tanto superficial de la teleología y de la causalidad eficiente del entendimiento práctico.

Platón no niega que el *noûs* de Anaxágoras sea una verdadera causa ni tampoco que sea auténticamente inteligente. El problema que encuentra en la argumentación de Anaxágoras atañe justamente a esta inteligencia, que no es tan lúcida cuanto a Platón le hubiera complacido.[168] Efectivamente, aguardaba una explicación teleológica de la realidad más acabada, pues suponía que ésta era la más razonable de todas. En este lugar conviene aclarar que la teleología no consiste en que el fin sea equivalente a una causa eficiente. El fin no es una causa tractora que arrastre hacia sí los efectos. La tracción es una forma de

---

ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ᾽ ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν. ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἅσμενος ηὑρηκέναι ᾤμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν, καί μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἡ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν, ἐπεκδιηγήσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι· (…) Ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὦ ἑταῖρε, ᾠχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα (*Phaed.*, 97c-98c). Aristóteles emplea una crítica muy semejante, usando incluso las mismas palabras de Platón: Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν᾽ αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν (*Metaph.*, A, 4, 985 a 18-21). Ambos pasajes se encuentran citados en DK 59 A 47.

[167] Un ejemplo reciente: «So far as Socrates understands him, Anaxagoras considers nous to be a blind (or indifferent) efficient cause» (Sisko, "Anaxagoras Betwixt Parmenides and Plato," cit., p. 438).

[168] Cf. Gábor Betegh, "Tale, Theology and Teleology in the *Phaedo*," in *Plato's Myths*, ed. Catalin Partenie (Cambridge: Cambridge UP, 2009) 96.

causalidad eficiente, la cual no está restringida a la pulsión.[169] Nadie diría que una locomotora tirando de los vagones es causa eficiente en un sentido distinto en que lo es una persona empujando un objeto. En realidad, el fin constituye la determinación de la causalidad eficiente, es la dirección concreta hacia la cual está dirigida la eficacia. Evidentemente, el fin del movimiento del vagón no es la locomotora sino el destino del trayecto. Por esta razón, cuando Platón introduce una idea a todas luces extraña a Anaxágoras, a saber, el bien (τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον), está preguntándose por la razón o causa (αἰτία) que explica el sentido en el cual obra la causalidad eficiente. La aparición de causas intermedias, como el aire, el éter o el agua al final de la perícopa puede despistarnos de la cuestión principal. A Platón no le escandaliza que el *noûs* se valga de elementos ciegos para construir el mundo como después hará su propio Demiurgo; no es partícipe de ese pudor de muchos pensadores modernos, temerosos de adjudicar al espíritu una influencia eficaz sobre la materia. Lo que echa en falta es la causa de la causalidad del *noûs*, esto es, una causa final, una fuente de motivación que enderece su obra en un sentido determinado.[170] En efecto, la causalidad final es formalmente racional porque compete a la inteligencia tomarse el trabajo de dirigir sus obras hacia un fin elegido en virtud de su bondad. Sin embargo, según el juicio de Platón, Anaxágoras no habría captado con suficiente perspicacia la naturaleza del espíritu humano.[171]

Nuestra respuesta a la decepción de Platón y al optimismo quizá excesivo de Sedley y Gregory consiste, sencillamente, en reconocer que Anaxágoras da un gran paso adelante hacia una comprensión adecuada de la influencia del entendimiento práctico, pero no acaba de llegar del todo. El Clazomenio omite por completo plantearse la cuestión de por qué sea mejor esta disposición del

---

[169] Cf. Aristoteles, *De an.*, III, 10, 433 b 25.

[170] Es justamente ésta la observación que le hace Aristóteles: ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ. ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος (*Metaph.*, Λ, 10, 1075 b 8s.).

[171] καί τινες ἐτόλμων τοῦτό γε αὐτὸ παρακινδυνεύειν καὶ τότε, *λέγοντες ὡς νοῦς εἴη ὁ διακεκοσμηκὼς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν*. οἱ δὲ αὐτοὶ πάλιν *ἁμαρτάνοντες ψυχῆς φύσεως* ὅτι πρεσβύτερον εἴη σωμάτων, διανοηθέντες δὲ ὡς νεώτερον, ἅπανθ' ὡς εἰπεῖν ἔπος ἀνέτρεψαν πάλιν, ἑαυτοὺς δὲ πολὺ μᾶλλον· (*Leg.*, XII, 967b-c). En el *Timeo* (46c-e), al exponer su propia física, Platón cree que se debe explicar el cambio mediante las causas físicas que obran de modo necesario pero sin perder de vista que éstas son secundarias y se hallan sometidas al imperio del νοῦς, la causa principal: cf. Daniel Babut, "Anaxagore jugé par Socrate et Platon," *Revue des études grecques* 91 (1978) 57, 74-76. Según Sedley, ya en el *Fedón*, Platón tratará de exponer la física tal como le hubiera gustado encontrarla en Anaxágoras: cf. David Sedley, "Teleology and Myth in the Phaedo," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1990) 362.

mundo y no otra, por qué sea preferible tal o cual organización de los vivientes. Esto no impide que, de un modo implícito, reconozca la belleza del mundo; pero no trata esta hermosura como un elemento verdaderamente explicativo. El *noûs* no obra con arreglo a un fin escogido por ser bueno, sino que el fin es tan sólo el resultado; coincide con el presente estado de cosas, es decir, el problema que es menester justificar. En este sentido, Anaxágoras no ha sido capaz de apreciar todas las potencialidades de su teoría del *noûs* para mostrarnos la racionalidad de la naturaleza.

¿Cuál es, entonces, el progreso en la doctrina intelectiva práctica que sí logró Anaxágoras? Si bien pueda resultar extraño, fue precisamente la explicación de su racionalidad como el orden de los medios hacia un fin. Es Intelecto quien usa el movimiento circular para producir el mundo, mediante los movimientos lineales que éste genera y gracias a otros ulteriores desplazamientos provocados por ellos. Finalmente, valiéndose de estos procesos, acaba disponiendo todas las cosas. Unos movimientos están ordenados a otros y ciertos instrumentos (el aire, el agua, el calor, etc.) son utilizados para obtener varios resultados. Algo análogo sucede en cada organismo viviente. Sin duda alguna, la racionalidad del *noûs* está reflejada en la armonización de la compleja variedad de estos medios.[172] Anaxágoras cuenta con ella para la producción de un mundo ordenado. Sin embargo, la explicación es aún incompleta porque no aclara suficientemente por qué tal fin y no otro cualquiera. Platón quedaría insatisfecho, ya que la construcción del edificio es atribuida al entendimiento sólo en cuanto él es el único capaz de combinar el uso de la pala, el martillo, la pintura, las vigas…; además, el resultado está dotado de cierta sensatez, pues los materiales no han sido ensamblados al buen tuntún. No obstante, la explicación es aún incompleta porque no ha sido justificado por qué los cimientos se anclan en la tierra, los paramentos están hechos de ladrillo y todo el armatoste está cubierto de un techo. Para ello haría falta argumentar indicando fines ulteriores, aquellos que han motivado al entendimiento a determinarse a abrazar el trabajo por mor de la construcción de la casa, la cual es también un cierto fin, pero necesitado todavía de elucidación en base a tales objetivos (como v. gr. cubrirse de la lluvia, refugiarse del viento y del frío, etc.).[173] Resulta muy ilustrativa a este respecto la

[172] Cf. Laks, "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*," cit., p. 30; id., "Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore," cit., §7.

[173] Cf. Aristoteles, *De part. an.*, I, 1, 640 a 17, 641 a 9-14. El Sócrates del *Fedón* (98c-99c) puso un ejemplo muy similar al comparar el método de Anaxágoras con una explicación de la causa por la cual estaría él sentado en la cárcel que no apelara al

siguiente protesta de Aristóteles contra las carencias en el aparato teleológico de Anaxágoras:

> Anaxágoras dice que el hombre es el más prudente de todos los animales por tener manos; pero en realidad es más razonable suponer que tiene manos por ser el más prudente. Las manos son un instrumento y la naturaleza siempre distribuye todo como un hombre prudente, dándole a cada uno lo que es capaz de utilizar (χρῆσθαι).[174]

La explicación de este pasaje es algo compleja, porque el *noûs* está involucrado de dos maneras. Aparece como huésped del animal, que lo mueve y guía con mayor o menor sensatez en cada caso. Este aspecto lo trataremos enseguida. En segundo lugar, aparece como inteligencia cósmica, guardando un paralelismo con la prudente "naturaleza" aristotélica. Según Aristóteles, la manera más razonable de dar una explicación teleológica es justificar el resultado de una estructura dotada de orden en virtud de la finalidad que ha de desempeñar dicha realidad: ya que el cuerpo humano ha de realizar determinadas actividades, ha de recibir tal y cual configuración. Por el contrario, la argumentación de Anaxágoras es mucho más modesta, pues le parece que basta con enunciar el orden según el cual deben desarrollarse ciertas actividades a fin de alcanzar el resultado deseado. Trabando los componentes de cierta manera, se logrará un cuerpo cuya superioridad fisiológica lo convertirá *a posteriori* en el más prudente.

En segundo lugar, atendemos al *noûs* como piloto de la vida animal individual. Como veremos más adelante (cap. 5.2.1), el pasaje citado debe entenderse a la luz del concepto de utilización (χρῆσθαι),

---

bien (βέλτιον) aspirado por su voluntad, sino aclarando tan sólo la constitución fisiológica de su cuerpo y el complejo mecanismo de tendones, músculos y nervios. Aunque Arnaud Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir* (Sankt Augustin: Academia, 2006) 97s. haya negado que la alusión de Sócrates signifique que Anaxágoras haya hablado en semejantes términos de la constitución del cuerpo humano, el texto de Aristóteles que citaremos a continuación en el cuerpo podría apuntar hacia lo contrario. En todo caso, pasajes como Xenophon, *Memorabilia*, I, 4, 5-14 hacen pensar que el problema era de gran interés para el Sócrates histórico mismo. Anaxágoras, por su parte, sólo es capaz de expresar que los hombres trabajan «*para* el propio provecho» (fr. 4a), pero éste no parece ir más allá de la mera utilidad. Difícilmente esto se puede armonizar con la anécdota según la cual el Clazomenio habría expresado que la contemplación del cielo sería el motivo *por el cual* valdría la pena vivir (Aristoteles, *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 11-16).

[174] Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον· εὔλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν. Αἱ μὲν γὰρ χεῖρες ὄργανόν εἰσιν, ἡ δὲ φύσις ἀεὶ διανέμει, καθάπερ ἄνθρωπος φρόνιμος, ἕκαστον τῷ δυναμένῳ χρῆσθαι (*De part. an.*, IV, 10, 687 a 8-11).

que podría constituir un intento de etimología de la palabra por la que las manos son designadas: χεῖρας.[175] Anaxágoras podría pensar que los seres humanos *usamos* (χρώμεθα: fr. 21b)[176] las facultades psíquicas *para* mover el cuerpo, mientras que, según Aristóteles, el hombre *se vale* de las manos *para* realizar los objetivos del entendimiento y por eso éstas forman el instrumento más versátil. Si esto se aplica al cosmos, está claro en qué sentido la teleología de Anaxágoras se antoja inadecuada al Estagirita. El de Clazomene no desplegaría los acontecimientos físicos en orden a que se cumpliese el plan del *noûs*, sino que más bien *utilizaría* su Intelecto (μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ[177]) para lograr los cambios corporales. Anaxágoras nos entrega el manual de montaje del cosmos, cuya complejidad sólo una inteligencia es capaz de ingeniar y ejecutar; sin embargo, no es capaz de decirnos

---

[175] Cf. Bernabé 856, Kern 347; DK 61, 6. Sobre el "uso" aplicado a los trabajos agrícolas habla Anaxágoras en fr. 4a: ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήιστα συνενεικάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν *χρῶνται*.

[176] Literalmente, esto es lo que dirá su discípulo Arquelao: *χρῆσθαι* γὰρ ἕκαστον καὶ τῶν ζώιων *τῶι νῶι*, τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ ταχυτέρως (DK 60 A 4, §6). Igualmente, Platón pone en boca de Protágoras, un sofista relacionado con Anaxágoras (cf. cap. 5, nota 6), la opinión según la cual los instrumentos son necesarios para que usemos (χρησίμην) la sabiduría: cf. *Protag.*, 321d (contrástese el pasaje con Metrodoro: DK 61, 6). Tanto en la noticia que nos proporciona Plutarco (fr. 21b) como en los textos posteriores que habremos de estudiar, el valor utilitario del entendimiento es utilizado para explicar, como en el texto de Aristóteles, la superioridad del hombre sobre los brutos.

[177] Aristoteles, *Metaph.*, A, 4, 985 a 18. También: Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν (…), *χρῆται* δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει (*De an.*, I, 2, 405 a 13-15). El término μηχανῇ, recurso, expediente, no hace sino subrayar el empleo instrumental del *noûs*, como también se puede apreciar en Jenofonte: Ἀναξαγόρας παρεφρόνησεν ὁ μέγιστον φρονήσας ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν *μηχανὰς* ἐξηγεῖσθαι (*Memorabilia*, IV, 7, 6). Podría haber tenido un precedente en Aristófanes: *διακίνει τὸν νοῦν* αὐτοῦ καὶ τῆς γνώμης ἀποπειρῶ. / ἄγε δή, κάτειπέ μοι σὺ τὸν σαυτοῦ τρόπον, / ἵν' αὐτὸν εἰδὼς ὅστις ἐστὶ *μηχανὰς* (*Nubes*, 476-479). También es significativo que se repita el mismo verbo χράω en las irónicas palabras de Platón: τῷ μὲν νῷ οὐδὲν *χρώμενον* (*Phaed.*, 98b). No se debe olvidar que el *noûs* es contado entre los χρήματα (λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων: fr. 12), siendo éste un término que deriva precisamente de χράομαι. De todas maneras, es menester aclarar que la crítica de Aristóteles, al igual que la de Platón, no se endereza a vituperar que Anaxágoras "utilice" el *noûs*, como si la causalidad eficiente lo pudiera corromper de alguna manera (según suelen pensar los intérpretes modernos). En realidad, ambos creen que Anaxágoras usaba el *noûs* demasiado poco. Es decir, el problema no reside en que el *noûs* ejercite una causalidad eficiente sobre el mundo físico —algo que admiten ambos filósofos— sino más bien en que semejante intervención no responde principalmente a un plan trazado de una manera del todo inteligente, es decir, un plan "arquitectónico" (Aristoteles, *Metaph.*, A, 1, 981 a 24 – 981 b 6; 982 a 1; *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 14) que sea capaz de ordenar según causas altísimas, en último término, el bien.

para qué sirve tan brillante artilugio. Por esto, así Platón como Aristóteles creen que explica el cómo pero no el porqué. Ahora bien, su argumentación atingente a las causas eficientes dispone ya de cierto orden y este orden sólo es explicable, según él, si la causa eficiente última es intelectual.

Es posible que Anaxágoras haya llegado hasta la naturaleza intelectiva de esta causa debido también a sus principios dinámicos, que han aparecido ya en este epígrafe. Decíamos que los ingredientes eran capaces únicamente de obrar en un sentido determinado. Cada cual estaba obligado a manifestarse e impedir que otros lo hicieran. Por el contrario, el tenor del fragmento duodécimo nos obligaba a establecer al *noûs* como el árbitro que barajaba los turnos según los cuales se alternaban tales o cuales ingredientes. En otras palabras, mientras que los ingredientes sólo pueden hacer *una* cosa, Intelecto puede obrar de *muchas* maneras. Es capaz de dirigir el movimiento circular, pero no gobierna menos los vivientes, tanto los minúsculos como los grandes, los más sencillos como los más complejos. Simultáneamente, es capaz de reunir semejante multiplicidad en la *unidad* del orden cósmico (ὁ εἷς κόσμος: fr. 8).

Estar en condiciones de originar distintas actividades es característico de una causa racional, como ya apuntaba Platón en el texto arriba citado (cf. también *Tim.*, 46e) y posteriormente será retomado por Aristóteles (v. gr. *Metaph.*, Θ, 2, 1046 a 36ss.). Mientras las causas irracionales están determinadas a producir un único efecto, un agente dotado de entendimiento es capaz de suscitar distintos cambios. La razón de esto reside en su modo peculiar de aprehensión cognoscitiva. Quien dispone de la ciencia de una cosa, conoce implícitamente también su contrario, luego puede obrar en un sentido u otro. Así, según el ejemplo de Aristóteles, haciendo uso del mismo arte, el médico es capaz tanto de sanar como de envenenar. Los seres irracionales, por su parte, al estar desprovistos de tal conocimiento, no pueden sino obrar en conformidad con la restricción de su propia naturaleza y, de tal modo, el fuego se ve constreñido a calentar sin excusa alguna. Sin embargo, el agente racional está en condiciones de levantarse sobre sus condiciones físicas y abrazar los contrarios mediante el principio de unidad sito en su ciencia.

Respecto de Anaxágoras mostramos antes, cuando hablábamos de la actividad cognoscitiva de Intelecto, que su conocimiento se destacaba por aferrar las cosas de un modo distinto a como se encontraban en la mezcla. Se trataba de una independencia que le permitía disponer de ellas también desde el punto de vista operativo. Las cosas mezcladas estaban obligadas a exteriorizar su ser y obstruir

la aparición de las demás, pero Intelecto era capaz de conocerlas tal como eran íntimamente, al margen de toda obstrucción física, mediante un tipo de posesión que la trascendía. Según dijimos, en virtud de este expediente, podía ser el árbitro de todos los ingredientes e impartir movimiento. Pues bien, Anaxágoras no defiende con esta doctrina únicamente la separación del *noûs* y su carácter de origen del movimiento; también lo establece como causa universal, capaz de discernir lo mezclado. Intelecto puede sobrepasar el sentido único de la manifestación ofrecida por cada uno de los ingredientes y armonizarlos con flexibilidad. Esto es algo que se escapa a las cosas mezcladas tal como las concibe Anaxágoras.

Es posible que el Clazomenio haya sido demasiado restrictivo respecto del aspecto material de la realidad física, el cual sus antecesores jonios habían entendido, en cambio, de un modo tan polifacético. Sin embargo, la generalización de Anaxágoras no es menor que la suya. Tales y Anaxímenes otorgaron al agua y al aire, respectivamente, tanto poder, que los hicieron capaces de desplegar el universo entero. Anaxágoras no dudó de la plasticidad de estos materiales, sin embargo, sí puso en cuestión su capacidad para generar un mundo ordenado tal como lo encontramos, pues un ser desprovisto de juicio sólo puede obrar en una dirección. Por esto, la infinitud de la mezcla abandonada a sí misma únicamente genera confusión. Sin embargo, la mezcla guiada por el *noûs* es capaz de dar a luz una multitud ordenada. El *noûs ápeiron* se convierte de tal manera en fuente de determinación. Esta comparación entre el infinito de la mezcla y el infinito del *noûs* refleja la díada en que ha sido desdoblado el *ápeiron* de Anaximandro. El infinito es de suyo indefinido. Es menester encontrar una causa delimitadora. Aquello que buscaba Hesíodo trazando márgenes al cosmos, lo que perseguían los órficos envolviendo el mundo en ciertas fronteras, ha sido trasladado del plano cósmico al metafísico. Anaxágoras necesita también un infinito que dote de barreras al infinito material y vaya construyendo paulatinamente una unidad tras otra (ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν: fr. 12). Así ha entendido quizá las palabras de Anaximandro y este nuevo infinito (el *noûs*) en otro sentido «lo abarca todo y lo gobierna todo.»[178] Pero semejante infinito no es ya otro cuerpo cuantitativa o cualitativamente ilimitado; ahora se trata de la amplitud de horizontes de los que está

[178] διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὅς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων (Aristoteles, *Phys.*, III, 4, 203 b 10-15).

dotado el pensamiento. De tal manera será capaz no sólo de sumar infinitas unidades sino hacerlo en la reunión de un cosmos organizado.

Es cierto que, junto a Heráclito y su *lógos*, también Jenófanes, Parménides y Empédocles introdujeron de manera destacada el entendimiento en su sistema. Aunque del primero de estos tres podemos decir muy poco, los dos segundos no hicieron del pensamiento el principio motor, sino uno el amor y el otro añadió el odio. Quedémonos, pues, con Empédocles, cuya afirmación de la causa eficiente es neta. La función que recibe es análoga a la concedida por Anaxágoras, pues también aquel dirige la mezcla y la separación de las cosas gracias a ella. Sin embargo, la grandeza filosófica del Intelecto de Anaxágoras es su unicidad. Al contrario de Empédocles, no necesita una causa para unir y otra para disociar, sino que una y la misma causa es capaz de los opuestos. ¿Qué sino la inteligencia es capaz de algo así?

4. CONCLUSIONES

Con lo dicho hemos completado un recorrido bastante amplio a través de la filosofía de Anaxágoras. A pesar de tratarse de una exposición limitada, al menos ha logrado centrarse en los dos principios metafísicamente más relevantes de su pensamiento, a saber, la mezcla y el Intelecto. Sin haber estudiado la primera no nos habría sido posible dar el paso que hemos consumado en este capítulo, puesto que la implicación mutua de ambos elementos es total, dada la argumentación del Clazomenio. En el capítulo anterior, el *noûs* se reveló como una realidad enteramente opuesta a la mezcla, debido a su naturaleza libre de toda mixtión. En este capítulo el enfrentamiento entre ambos se ha acentuado al habernos detenido en su condición activa, que lo distancia enormemente de la pasividad indolente de la mescolanza.

Mientras que la mezcla significaba lo infinito-irracional, el *noûs* ha hecho aparición como lo infinito-racional, aquello que es capaz de darle forma en virtud de su inteligencia. Aunque nuestra traducción de *noûs* por Intelecto es muy inexacta, quiere poner en claro un indudable aspecto que predomina en él, a saber, su juicio. Hemos comenzado este capítulo estudiando tal dimensión de su actividad. El conocimiento sensible ha sido de gran ayuda para notar la peculiaridad del intelecto; han sido hallados puntos de semejanza y

otros de desacuerdo, hasta que finalmente nos hemos determinado por caracterizar la especificidad de la aprehensión intelectiva en su posicionamiento netamente activo respecto de sus objetos. Para Anaxágoras, todo cuanto atañe a Intelecto es actividad, sea su entendimiento, sea su obrar. De esta manera, el conocimiento intelectual debe verse como un aferrar las cosas *como si* no estuvieran mezcladas. Concluíamos que Anaxágoras logró advertir dos aspectos cruciales de la naturaleza del conocimiento: su naturaleza activa y su capacidad de poseer el objeto conocido de una manera no física.

Respecto de los contenidos del saber de Intelecto dijimos que poseía un saber exhaustivo acerca de los ingredientes, puesto que podía traspasar las barreras fácticas para adentrarse en la entraña de la realidad, la cual pasa inadvertida a los sentidos. Después hubimos de acometer la difícil empresa de averiguar si las sustancias formadas por la cosmogonía eran conocidas por Intelecto y ante todo si habían sido previstas por él. Esto supuso preguntarse si Intelecto era sujeto de algún tipo de proceso deliberativo. A pesar de la decepción de lectores antiguos y modernos, lo cierto es que las palabras de Anaxágoras no dejan lugar a dudas e Intelecto es en efecto quien organiza el cosmos con sensatez. Su previsión de los acontecimientos futuros significa que su dominio sobre ellos no es sólo contemporáneo sino antecedente, como sólo puede serlo el de un soberano inteligente.

Finalmente, tratamos el poder de Intelecto y esto supuso un nuevo ahondamiento en su esencia, porque ya no quedaba sino confirmar su identificación con un poder activo subsistente. Esto no significó negar la condición personal del principio moviente, porque nada hay más poderoso, según el parecer de Anaxágoras, que el entendimiento. Era, pues, menester estudiar el alcance providencial de su actuación, viendo que su naturaleza misma consistía en una causalidad eficiente dirigida por un agente inteligente. No se trataba, pues, tanto de la teleología como tal sino más bien del orden de la eficacia. Por eso se hubo de recordar la celebérrima crítica de Platón contra Anaxágoras en el *Fedón*, que no nos pudo convencer de la irracionalidad de Intelecto, sino tan sólo de la imperfección de su sabiduría. Anaxágoras resultaba decepcionante a Platón no porque Intelecto dejase de merecer este nombre, sino porque no cumplía con su cometido con tanta cordura como hubiera deseado el filósofo ateniense. Éste esperaba que el timón del mundo fuera gobernado por un avisado capitán y se encontró con un humilde marinero. Aun siendo capaz de bogar con pericia, el marinero nunca se preguntó por qué guiar a tal puerto y no a otro. La crítica de Platón exige más respuestas a Anaxágoras de las que éste intentó contestar. Con todo, logró delinear

un proceso cósmico basado en la actividad práctica del entendimiento, es decir, una auténtica explicación providencial del gobierno del mundo. Es verdad que ésta no se encuentra sino bosquejada pero, gracias a su comprensión del funcionamiento del conocimiento intelectual y de la actuación de un agente intelectivo, Anaxágoras alcanzó a recorrer gran parte del trecho que lo separaba de una elaboración acabada de tal doctrina.

PARTE II

La recepción temprana de Anaxágoras

CAPÍTULO V

ANAXÁGORAS Y SUS CONTEMPORÁNEOS

Después de haber intentado exponer coherentemente la filosofía de Anaxágoras, creemos necesario reconstruir en breves trazos la historia de su primera recepción. Querríamos dar una explicación que justificase tanto los datos doxográficos como ciertas líneas de interpretación que se pueden recabar de las fuentes desde época muy temprana. Con un propósito análogo, Maria Luisa Silvestre dedicó hace más de veinte años una monografía a la doxografía sobre Anaxágoras.[1] El alcance de esta obra es mucho mayor de lo que nos proponemos nosotros, que pensamos culminar nuestra historia con los testimonios de Aristóteles. Silvestre, por su parte, partía del siglo quinto antes de Cristo y cerraba su investigación con Simplicio. Aun-

[1] Cf. Maria Luisa Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989). Una bibliografía actualizada sobre la recepción de Anaxágoras puede encontrarse en Georg Rechenauer, "Anaxagoras," in *Frühgriechische Philosophie*, ed. Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer (Basel: Schwabe, 2013) 795s. También: cf. Bogoljub Šijaković, *Bibliographia Praesocratica* (Paris: Les Belles Lettres, 2001) 586-588. Sobre la recepción de la cosmología de Anaxágoras: cf. Daniel W. Graham, *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras and the New Astronomy* (New York: Oxford UP, 2013) 177-226. Sobre la recepción de Anaxágoras en Plotino: cf. Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads* (Albany: SUNY, 2007) 53-57. Aunque parcial en sus objetivos, el trabajo que más se aproxima a una verdadera reconstrucción de la historia de la recepción podría ser el excelente artículo de Diego Lanza, "Le omeomerie nella tradizione dossografica di Anassagora," *La parola del passato* 82 (1962) 256-293.

que consideró varios contemporáneos de Anaxágoras, no podía detenerse demasiado en ellos y se ciñó a las menciones explícitas del filósofo. Por otra parte, se trataba de una historia de la doxografía y no de una historia de la recepción, que es lo que nos proponemos nosotros. En efecto, nuestro método atiende a las causas que explican las primeras líneas doxográficas que pueden ser individuadas en Aristóteles. Según este punto de vista, la obra de Silvestre adolece de importantes lagunas (faltan los "discípulos" de Anaxágoras, el papiro Derveni o la Academia antigua) que pretendemos subsanar aquí. Desgraciadamente, nuestro trabajo sigue siendo muy limitado, pues hemos renunciado a la exhaustividad en aras de la concisión. Una investigación completa de las repercusiones del pensamiento de Anaxágoras, tan sólo en el siglo quinto, debería acometer también el estudio de varios autores —algunos tocados someramente por Silvestre— en los que no podemos detenernos aquí; al menos, los siguientes: Eurípides,[2] el *corpus* hipocrático,[3] los historiadores,[4] los atomistas[5] y los sofistas.[6]

---

[2] Cf. Paul Decharme, "Euripide & Anaxagore," *Revue des études grecques* 2 (1889) 234-244; Léon Parmentier, *Euripide et Anaxagore* (Paris: Émile Bouillon, 1893); Wilhelm Nestle, "Untersuchungen ueber die philosophischen Quellen des Euripides," *Philologus* Suppl. 8 (1899-1901) 576s.; John Ferguson, "ΔΙΝΟΣ in Aristophanes and Euripides," *The Classical Journal* 74 (1979) 356-359; Tiziana Lombardi, "Influenze e defluenze dell'Atene Periclea: Anassagora ed Euripide," in *Forme del sapere nei Presocratici*, ed. Antonio Capizzi e Giovanni Casertano (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987) 223-248; Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica*, cit., pp. 24-33; Franziska Egli, *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen* (München: Saur, 2003) 37-78; John Dillon, "Euripides and the Philosophy of His Time," *Classics Ireland* 11 (2004) 47-73.

[3] Cf. Gregory Vlastos, "The Physical Theory of Anaxagoras," *The Philosophical Review* 59 (1950) 31-57; James Longrigg, "Philosophy and Medicine: Some Early Interactions," *Harvard Studies in Classical Philology* 67 (1963) 147-175; Paul Kucharski, "Anaxagore et les idées biologiques de son siècle," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 154 (1964) 137-166; Mario Vegetti, "Il *De locis in homine* fra Anassagora ed Ippocrate," *Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche* 99 (1965) 193-213; Nicholas W. Koenig, "Anaxagoras on Differentiation and Change" (Phil. Diss., University of Washington, 1980) 66-80; Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica*, cit., pp. 34-37; Lucio Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora* (Napoli: Loffredo, 1996) 78, 86.

[4] Heródoto: cf. Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica*, cit., pp. 33-34; Tucídides: cf. Charles Mugler, "Sur la méthode de Thucydide," *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4 (1951) 29; William M. Calder III, "A Fragment of Anaxagoras in Thucydides?," *The Classical Quarterly* 34 (1984) 485-86; Carlo Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici* (Torino: Bollati Boringhieri, 2007) 87-89; Emmanuel Golfin, "Thucydide et Anaxagore ou une origine philosophique à la pensée de l'historien ?," *Dialogues d'histoire ancienne* 33 (2007) 35-56.

[5] Nos consta que Demócrito sostuvo cierta crítica de Anaxágoras (Diogenes Laertius, IX, 34s.). En base a esto, Gigon llega a sugerir que podría haber sido Demócrito quien en primer lugar hubiera confeccionado la famosa crítica que Platón y Aristóteles (DK

En estas páginas, pues, procederemos a detectar las resonancias del pensamiento del Clazomenio entre aquellos individuos más cercanos a él; son todos contemporáneos suyos, si bien han podido mantener relaciones de mayor o menor proximidad con él e, incluso, probablemente algunos no lo conocieron nunca en persona. Nos

---

59 A 47) dirigen contra el *noûs* de Anaxágoras, a saber, que no hace suficiente uso de él: cf. Olof Gigon, "*Anaxagoras bei Platon und Aristoteles*," in *Ionian philosophy*, ed. K. J. Boudouris (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989) 153, 160. Además, es conocida la influencia de Anaxágoras sobre Epicuro, quien probablemente recibiría la filosofía de Anaxágoras a través de los atomistas: cf. Margaret E. Reesor, "*Anaxagoras and Epicurus*," in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. John P. Anton and Anthony Preus (Albany: State University of New York, 1983) 93-106; Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica*, cit., pp. 121-123. Sobre los atomistas y Anaxágoras: cf. Adolf Brieger "Das atomistische System durch Correctur des anaxagoreischen entstanden," *Zeitschrift für klassische Philologie* 36 (1901) 161-186; William A. Heidel, "Antecedents of Greek Corpuscular Theories," *Harvard Studies in Classical Philology* 22 (1911): 111-72; Franz Grabowski, "Empedokles und Leukipp-Demokrit mit besonderer Berücksichtigung des Anaxagoras" (Phil. Diss., Schlesische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1923); Albrecht von Blumenthal, "Anaxagoras und Demokrit," in *Festschrift. Walther Judeich zum 70. Geburtstag*, ed. Albert Leitzmann Alexander Cartellieri, Theodor Meyer-Steineg (Weimar: Hermann Böhlaus, 1929) 13-27; J. A. Davison, "Protagoras, Democritus, and Anaxagoras," *The Classical Quarterly* 3 (1953) 33-45; Kurt Bloch, "Anaxagoras und die Atomistik," *Classica et Mediaevalia* 20 (1959) 1-13; Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (New York: Russell & Russell, 1964); Иван Д. Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Наука, 1972) 160-188; Christopher C.W. Taylor, "Anaxagoras and the Atomists," in *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy*, ed. C.C.W. Taylor (New York: Routledge, 1997) 192-224.

[6] Sobre Critias y Protágoras en relación con Anaxágoras: cf. Mariano Raoss, "Anassagora e Crizia," *Rivista Rosminiana* 45 (1951) 250-259; Davison, "Protagoras, Democritus, and Anaxagoras," cit.; Ángel J. Cappelletti, "Anaxágoras y la filosofía de su época," *Revista Venezolana de Filosofía* 9 (1979) 47s.; Helmut Heit, *Frühgriechische Philosophie* (Stuttgart: Reclam, 2011) 89-105. Los discípulos de Protágoras son comparados con Anaxágoras por algún comentarista de la *Metafísica*: cf. Syrianus, *In Metaph.*, CAG 70, vv. 38-40; Asclepius, *In Metaph.*, CAG 267, vv. 23-35. Antifonte es vinculado con Anaxágoras por Proclo: Παραλαβὼν δὲ ὁ Ἀντιφῶν τοὺς λόγους, διηγήσατο καὶ αὐτὸς ἄλλοις Κλαζομενίοις ἀνδράσι τὸ φιλοσοφεῖν ἔργον ποιουμένοις, ἐκ τῆς τοῦ Ἀναξαγόρου διδασκαλίας Ἀθήναζε ἀφικομένοις (*In Platonis Parmenidem*, 625, vv. 10-14). Por lo que sabemos de la opinión de ambos acerca de la oposición entre naturaleza y ley, Arquelao (cf. infra epígrafe 2.1) podría haber ejercido alguna influencia sobre él. Finalmente, Platón asocia a Polo con Anaxágoras: τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου ἂν πολὺ ἦν, ὦ φίλε Πῶλε – σὺ γὰρ τούτων ἔμπειρος – ὁμοῦ ἂν πάντα χρήματα ἐφύρετο ἐν τῷ αὐτῷ (*Gorg.*, 465d). Así lo entendió Olimpiodoro: ἰστέον γὰρ ὅτι ὁ μὲν Γοργίας Ἐμπεδόκλειος ἦν, ὁ δὲ Πῶλος τοῖς δόγμασιν Ἀναξαγόρου ἔχαιρεν (*In Platonis Gorgiam commentaria*, cap. 14, 12). Finalmente, Hipias y Anaxágoras serían comparados por Platón según Filip Karfík, "Hippias der Weise und Anaxagoras der Naturforscher," *Graecolatina Pragensia* XVI-XVII (1998) 29-49.

interesan mucho varios sujetos de fama menor porque habrán configurado aquello que designamos como la "recepción inmediata" de Anaxágoras. Aunque nos parezca que los testimonios de Platón y Aristóteles poseen gran credibilidad por su cercanía temporal y por su contacto directo con la obra perdida del Clazomenio, sin embargo, estos filósofos tuvieron noticias suyas después de muchos años de reflexión en torno al pensamiento de quien fuera, para los atenienses, la ciencia jonia personificada. Esto supone que Anaxágoras y su pensamiento se convirtió en el tema de conversación de uno de los pueblos más habladores de la historia. A pesar de contar con la obra del filósofo, llegaría un momento en que no se sabría distinguir ésta de las modificaciones realizadas por sus defensores, divulgadores y detractores. Por esta razón, trataremos de fijarnos en primer lugar en sus "discípulos" directos y después trataremos de sondear el impacto de su pensamiento sobre autores cuyas inquietudes se apartaban cada vez más del proyecto filosófico del Clazomenio.

Intentaremos optar por aquellos testimonios literarios que más verosímilmente puedan suponer una verdadera aceptación de la doctrina de Anaxágoras o bien hayan podido contribuir a su recepción posterior. En este sentido, conviene hacer una observación general relativa al célebre tema del *noûs*. Allá donde alguien hace referencia al *noûs*, los comentaristas enseguida hablan del Clazomenio, cuando debería tomarse el dato con cierta precaución. La utilización de este término o sus parientes no puede constituir por sí sola una demostración de un vínculo estricto. No sólo porque también fue usado por Jenófanes o Parménides, sino porque ya poseía gran importancia en Homero y, de hecho, otros autores contemporáneos a Anaxágoras lo emplean con frecuencia.[7] En todos estos casos el *noûs* es aplicado a la divinidad, con un rol cósmico muy cercano al que le otorgara el de Clazomene. Sin embargo, tampoco se debe excluir que su filosofía, al menos en círculos intelectuales, haya podido orientar el sentir común de la época en una dirección determinada. Con esto sólo queremos remarcar que una similitud léxica o temática no puede demostrar una verdadera alusión. Por eso será necesario verificar si realmente existen puntos de encuentro más profundos con la doctrina de Anaxágoras y con aquellos rasgos que permiten distinguirla de otros filósofos. Naturalmente, en muchos casos habremos de conformarnos con resultados provisionales e hipotéticos.

[7] Cf. cap. 4.3 y en especial nota 145.

1. La recepción inmediata de Anaxágoras

En el *Cratilo* (409b), Platón habla de ciertas personas a quienes designa como Ἀναξαγόρειοι.[8] Se trata de la más antigua aparición de este término, derivado del nombre propio del Clazomenio en virtud del mismo procedimiento con que se habla, por ejemplo, de los "pitagóricos" (οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι: *Metaph.*, A, 5, 985 b 23). Como enseguida veremos, lo más probable es que se haga referencia a determinados sujetos y no a ciertos escritos, aunque también podría haber existido alguna obra de esta clase, como el perdido estudio de Teofrasto Πρὸς Ἀναξαγόραν (Diogenes Laertius, V, 42). Es más, con bastante verosimilitud, el tratado Περὶ νοῦ (ibíd., IX, 46) de Demócrito podría haber estado dirigido expresamente contra Anaxágoras, quien —nos consta— no le resultaba indiferente (ibíd., 34s.). Sin embargo, es difícil atribuir a una época anterior a Teofrasto una deliberada orientación doxográfica en algún escrito; más bien deberíamos hablar de una integración más o menos crítica —una refutación, incluso— del pensamiento de los sabios anteriores. En todo caso, haga referencia a ciertas personas o lo haga a ciertos escritos, el término Ἀναξαγόρειοι notifica la existencia de algunos hombres cuya vinculación con Anaxágoras resultaba evidente para Platón y sus contemporáneos.[9] Lo mismo podría decirse de la expresión aristotélica οἱ περὶ Ἀναξαγόραν que traducimos como "los partidarios de Anaxágoras,"[10] sobre la cual nos detendremos a la hora de comprender la recepción del Estagirita.

La existencia de estos personajes agrupados en torno al nombre de Anaxágoras debe advertirnos antes de tomar todas las informaciones que nos llegan del Clazomenio por auténticos datos provenientes directamente de sus obras. No se trata de atizar la llama de la sospecha contra aquellos testigos tan valiosos (Aristóteles y Teofrasto sobre todo) sin los cuales no podríamos conocer sino una parte minúscula de la obra de los presocráticos. Más bien nuestro objeto es

---

[8] Cf. Christian Pietsch, "Anaxagoreer," in *Der Neue Pauly*, ed. Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester (Brill Online, 2013) accessed March 6, 2013, URL = <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/anaxagoras-e120415>.

[9] Cf. Diego Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La Nuova Italia, 1966) xvi.

[10] Cf. v. gr. *De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 25. Igualmente, Theophrastus, *De sensu*, 1, Diogenes Laertius, IX, 41, etc. Con análogo sentido, es habitual encontrar la expresión οἱ περὶ Πλάτωνα o bien οἱ περὶ Ἀριστοτέλην: Diogenes Laertius, II, 134; X, 8; Plutarchus, *Nicias*, I, 4; *De recta ragione audiendi*, 45F; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, II, 12; *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 3; III, 31, etc.

proporcionar razones para explicar las alteraciones constatables en su doctrina. Cuando estas aparentes tergiversaciones siguen un patrón que no se ajusta exactamente a los parámetros según los cuales se mueve el testigo presuntamente sospechoso, quizá exista una aclaración mejor que apelar, sea a su cortedad, sea a su deslealtad intelectual.[11] Apelamos, pues, al concepto de "escuela" en alusión a la dimensión comunitaria de la vida de los primeros filósofos, que no debe ser desdeñada.[12] Es cierto que nuestro modo de proceder se ve obligado a centrarse en figuras concretas, pero no podemos perder de vista un hecho nunca tenido en cuenta lo bastante por la historiografía filosófica, a saber, la importancia de los epígonos y escoliastas. No sólo ellos, como veremos, sino también quienes menos simpatizaban con las doctrinas de Anaxágoras las han mencionado, utilizado, ridiculizado…, hasta el punto de confundirse los añadidos con el prístino contenido de un tratado cuyos comentaristas no siempre sostenían entre sus manos.

La investigación que nos proponemos llevar a cabo en este capítulo pretende sondear las profundidades que se ocultan bajo las noticias conservadas. Es tan bien sabido que podríamos creer superfluo referirse a la fragmentariedad del material a nuestro alcance para investigar este periodo de la historia del pensamiento. Sin embargo, es siempre necesario repetirlo. A decir verdad, sólo disponemos de una mínima parte de los datos con que contaban Platón y Aristóteles, cuyos testimonios son de la mayor importancia para conocer a los presocráticos. Las investigaciones de la escuela de Tubinga acerca de Platón deberían ayudarnos, por lo menos, a tener en cuenta que los escritos representaban tan sólo una reducida fracción de los discursos filosóficos de la época. Así, el estudio de la recepción inmediata de Anaxágoras se presenta a la investigación contemporánea como un iceberg cuya sola punta se deja ver a nuestros ojos. Por consiguiente,

---

[11] Juan Martín, *Anaxágoras. Fragmentos* (Buenos Aires: Aguilar, 1982) 39s.: «Pero si analizamos atentamente los textos de Aristóteles comprobamos que no ha comprendido la filosofía del clazomenenese o que, por lo menos, la ha expuesto de un modo intencionadamente erróneo con el fin de hacer más fácil y demoledora su crítica.» Cf. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore: John Hopkins, 1935) 352-357.

[12] Cf. Hermann Diels, "Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen," in *Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet* (Leipzig: Fues, 1887) 239-260. Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie* (Bern und München: Francke Verlag, 1959) 88: «Darüber hinaus ist sehr wichtig (…), daß im 5. Jh. ganz allgemein die Tendenz sichtbar wird, sich ausdrücklich an bestimmte Philosophen anzuschließen und sich nach ihnen zu benennen. Dadurch entstehen noch nicht "Schulen", aber doch Gruppen, die sich im Bekenntnis zu einer Doktrin zusammenfinden.»

toda aproximación no puede ser sino precaria y compuesta en buena medida de suposiciones.

Por otra parte, los diálogos platónicos y los *Tópicos* de Aristóteles nos avisan de que las enseñanzas de los presocráticos eran empleadas con frecuencia como punto de partida para la reflexión científica durante el siglo cuarto. El interés estaba puesto en los temas tratados por los antiguos y no en la historiografía. Incluso cuando Teofrasto funda lo que se viene considerando género doxográfico, lo hace inspirado por el método usado por Aristóteles para referirse a los antiguos. Por eso no podemos juzgar ni tan siquiera la "doxografía" como si fuera historia de la filosofía. Ahora bien, por el momento nos ocupamos tan sólo del periodo anterior a Platón. Únicamente quisiéramos señalar que las doctrinas de los pensadores precedentes no son comunicadas como deja pasar la luz un cristal perfectamente transparente, sino acaso como una vidriera que colorea con sus propios tintes la luminosidad que transmite. Tal metáfora puede animarnos en esta pesquisa para afrontarla con la benevolente apertura de quien admira la belleza añadida por el transmisor y no con la sospecha contra las presuntas malinterpretaciones del patrimonio recibido.

2. LOS "DISCÍPULOS" DE ANAXÁGORAS

Arquelao y Metrodoro suelen ser considerados discípulos de Anaxágoras. Aunque hablar de una "escuela" comparable a las posteriores pueda tener algo de anacrónico, sí es históricamente verosímil que estos filósofos mantuvieran un estrecho contacto con el Clazomenio. Arquelao, ateniense contemporáneo de la estancia del filósofo en la ciudad ática, es calificado por varias fuentes como discípulo suyo.[13] Puesto que los testigos también consideran a Arquelao maestro de Sócrates, su vinculación con Anaxágoras explicaría bien el conocido pasaje del *Fedón* citado en el capítulo anterior (cap. 4.3). Metrodoro de Lámpsaco ha sido también relacionado con Anaxágoras (DK 61, 2). Esta afirmación puede encontrar apoyo en la segura noticia de la muerte del Clazomenio en Lámpsaco.[14] Junto a este dato, debe ser puesto de relieve que Eusebio llegue a hablar incluso de una

[13] Cf. DK 59 A 7; DK 60 A 1, 2, 3, 5, 10.
[14] Cf. Aristoteles, *Rhetorica*, II, 23, 1398 b 10-17.

"escuela" formada en tal ciudad por el filósofo y continuada por Arquelao (DK 59 A 6).[15]

Trataremos sucintamente de ambos personajes, pero conviene tener en cuenta que el término Ἀναξαγόρειοι al que hemos hecho referencia no tiene por qué estar restringido a éstos. En realidad, podemos encontrar algunos otros autores con una mayor o menor proximidad con Anaxágoras y no podemos estar seguros de si, a los ojos de Platón o Aristóteles, les cuadraba también tal calificativo. Así, alguna doctrina designada como propia de Anaxágoras por Aristóteles puede ser confrontada con ciertos pasajes del *corpus* hipocrático.[16]

Es posible que estos discípulos directos de Anaxágoras hayan desempeñado un papel de cierta importancia a la hora de transmitir las enseñanzas del Clazomenio y, entre ellos, sobre todo Arquelao, si ha influido directamente sobre Sócrates. No obstante, nada impide que hayan existido otros filósofos y personajes de distinta índole —como el autor del papiro Derveni—, para quienes Anaxágoras haya representado un factor fundamental de la formación de su pensamiento, sea a nivel metafísico, físico o biológico. De hecho, contamos con más referencias históricas que vinculan a Anaxágoras con hombres de diversa condición. Es célebre su relación con Eurípides, a quien hemos hecho ya referencia en algunas ocasiones y a quien omitiremos aquí. Igualmente, es bastante probable que haya estado ligado a Pericles.[17] Sin embargo, permítasenos restringir nuestra pesquisa a un número reducido de autores para ajustarnos al objetivo que pretendemos cumplir en este capítulo, a saber, la aclaración de lo que consideramos anómalo en las noticias de Aristóteles.

En esta primera generación de filósofos herederos del pensamiento de Anaxágoras, se aprecia un arraigo fundamental en las enseñanzas del maestro. Sin embargo, enseguida apreciaremos un desapego de la estructura general del sistema del Clazomenio y la adopción tan sólo de doctrinas concretas. En particular, se pueden distinguir dos orientaciones comunes. Por una parte, cierto retorno a la tradición jónica, quizá por un distanciamiento de los exigentes principios eleáticos. Así, parecen interesar más las explicaciones físicas de los distintos fenómenos que la constitución ontológica de la realidad. Por otra parte, aparece una tendencia hacia una vertiente

[15] Sobre tal "escuela" puede consultarse Eduard Zeller e Rodolfo Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo Storico*, vol. 5 (Firenze: La Nuova Italia, 1966) 442, nota 34; Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., pp. xi, xvi, 18s.
[16] Cf. *De part. an.*, IV, 2, 677 a 5-7. Véase la nota pertinente en el Anexo III.
[17] Cf. DK 59 A 1, 3, 13, 15-19, 32.

—por así decir— "humanística" de la filosofía, que prepara el conocido fenómeno de la sofística.

2.1. Arquelao

¿Cuáles son los "principios" según Arquelao? Distintos testigos hablan de su doctrina de los "principios" (τάς ἀρχὰς) pero a la hora de identificarlos no existe una clara unanimidad: Hipólito dice que el principio del movimiento es la separación (ἀποκρίνεσθαι) del calor y del frío (DK 60 A 4, §2), siendo ambos denominados causas del devenir (αἰτίας γενέσεως) por Diógenes (II, 16) y principios por Hermias (DK 60 A 8); en este sentido, Aecio parece sostener que el calor consistiría en cierta alma del mundo, que lo habría generado (DK 60 A 14, 17). Sin embargo, este mismo doxógrafo, de acuerdo con Sexto Empírico, dice en otro lugar que el principio es el aire infinito (DK 60 A 7), el cual es identificado con el *noûs* en cuanto dios, en otro pasaje de Aecio (DK 60 A 12); pero esto es admirable, pues aunque él niega ahí que el *noûs* haya ordenado el mundo, Filópono entiende que el *noûs* es causa moviente e idéntico con el alma (DK 60 A 18). Por si tal variedad no bastase para nuestra estupefacción, Teofrasto identifica como principios las homeomerías (DK 60 A 5), mientras que Epifanio cree que, para Arquelao, es la tierra el principio de todas las cosas (DK 60 A 9).

Esta aparente confusión de voces puede ponerse quizá en armonía suponiendo que Arquelao haya tomado el *noûs* de Anaxágoras y lo haya identificado con los principios materiales que éste proponía, siguiendo la bipolaridad propuesta por Hesíodo y Parménides a la que en su momento nos referimos (cap. 2.3). Hablamos de "principios" no en el sentido aristotélico de "elemento" sino aproximándonos más al significado temporal que el término posee en Anaxágoras (περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν: fr. 12). Así, Arquelao acaso creyó que podía simplificar el sistema del Clazomenio eliminando el marcado dualismo entre el *noûs* y la mezcla, haciendo formar parte de ella al primero: «Se expresó acerca de la mezcla de la materia como Anaxágoras e igualmente sobre los principios; sin embargo, Arquelao afirmó que también había, ciertamente, mezcla en el entendimiento.» [18] En resolución, existiría una sustancia gaseosa

[18] οὗτος ἔφη τὴν μίξιν τῆς ὕλης ὁμοίως Ἀναξαγόραι τάς τε ἀρχὰς ὡσαύτως [cf. DK 60 A 5]. οὗτος δὲ τῶι νῶι ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μῖγμα (Hipólito: DK 60 A 4, §1).

originaria (¿una suerte de mezcla, σύμμιξις?), la cual sería semoviente por estar en ella mezclado el *noûs*; así, resultaría ser un principio parecido al aire de Anaxímenes en su virtualidad, pero más complejo en su descripción, dado que todos los ingredientes homeómeros estarían presentes en él. Este *noûs* sería una cierta "alma del mundo" pero a la vez sería un ingrediente de la mezcla de la cual está hecho el mundo, porque constituiría no sólo su origen eficiente sino también material (Sexto Empírico lo considera στοιχεῖον: DK 60 A 7). Este gas de extensión infinita sería quien originó la primera discriminación originaria dividiéndose a sí mismo en una región fría y otra cálida, siguiendo un modelo similar al que vimos en Anaxágoras (cap. 2.2).[19] De esta sustancia se origina el agua, la tierra y el aire tal como lo conocemos hoy. Aunque el origen de todas las cosas sea único, a la hora de explicar la vida de los animales, el alma de éstos es relacionada con el aire, en virtud de su calidez; así cada uno de ellos recibe un principio capaz de conocimiento y de mover el cuerpo (DK 60 A 4, §6). Estos animales, antes de nacer unos de otros, se generarían originalmente de la tierra, como ya pensó Anaxágoras.[20] Por lo tanto, la tierra sería el origen o principio de todas las cosas *dotadas de vida* (DK 60 A 9).

El sistema de Arquelao parece interesarse más por el desarrollo de los procesos físicos que por la intuición de Anaxágoras del *noûs* como principio moviente de las cosas. Esta tendencia podría haber sido fomentada probablemente por el mismo tenor del libro del Clazomenio, el cual debió de dedicarse ampliamente a explicar fenómenos meteorológicos y biológicos sin atender demasiado al principio último de cambio, el *noûs*. A éste pudo haber hecho referencia únicamente al hablar de la cosmogonía y de los vivientes, es decir, no debió de decir mucho más de lo conservado en los fragmentos. De lo que no debe caber la menor duda es, empero, que la decepción de Sócrates estuvo probablemente motivada por la orientación de su "maestro" Arquelao[21] quien, con toda evidencia, «no se valía para nada del entendimiento ni de otras causas que justificaran el orden del

---

Según Dillon ("Euripides and the Philosophy of His Time," ibíd.), este proceder de Arquelao corroboraría la tesis de la inmaterialidad del *noûs* de Anaxágoras.

[19] La oposición entre el calor y el frío, presente en la pareja éter-aire de Anaxágoras, quizá la tomó Arquelao de Anaximandro: ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος [sc. εἶναι τὸν οὐρανόν] (Aecio: DK 12 A 17a; una noticia posiblemente basada en Aristoteles, *Phys.*, III, 5, 204 b 27s.).

[20] Cf. DK 59 A 42, §12; cf. cap. 2.3 y Anexo II.

[21] Cf. infra epígrafe 5.

mundo y de los seres, sino que recurría a aires, éteres, aguas y otras muchas cosas improcedentes» (*Phaed.*, 98c; cf. cap. 4.3).

Otro segundo aspecto que puede albergar cierta relevancia para la historia de la recepción de Anaxágoras es el interés de Arquelao por la biología. Al comenzar nuestras reflexiones sobre Anaxágoras, tratamos de justificar que la famosa doctrina de las homeomerías podría tener un buen fundamento en sus propias palabras (cap. 1.2). Sin embargo, resultaba más bien improbable que Anaxágoras mismo hubiera utilizado el término ὁμοιομερής; pero tampoco es necesario que Aristóteles, nada dado a hacerlo, inventara este neologismo, sea para explicar las doctrinas de los presocráticos, sea para sus propios estudios biológicos. Por esto propusimos la hipótesis de atribuir la palabra a una recepción prearistotélica de la doctrina de Anaxágoras. No disponemos de ninguna información para determinar con certeza su autoría, pero sería posible que hubiera sido ingeniada por algún médico versado en el pensamiento presocrático (no se olvide el profundo vínculo de Aristóteles con la ciencia médica) o algún otro de los autores que estudiaremos en este capítulo. Ahora bien, de Arquelao se nos han transmitido varias noticias referentes a sus posiciones en temas biológicos (DK 60 A 1, 4, §§5-6; A 9, 17, 18) y, a la vez, parece ser que sostenía una doctrina de la mezcla y de sus ingredientes similar a la de su maestro (DK 60 A 4, §1). Es más, Teofrasto en persona le atribuye haber asumido la doctrina de las homeomerías como principios heterogéneos (DK 60 A 5; cf. A 10). Se presenta, pues, como un muy plausible candidato para el puesto de forjador del conocido neologismo.[22]

---

[22] Que Arquelao sea el inventor del término ha sido propuesto por Μυρτὼ Δραγώνα-Μονάχου, "Το πρόβλημα τῶν «ὁμοιομερειῶν» τοῦ Ἀναξαγόρα," *Φιλοσοφία* 7 (1977) 225. Para corroborar esta hipótesis, se puede proponer un pasaje de la "autobiografía intelectual" de Sócrates donde, poco después de aparecer el argumento del origen de la vida en el frío y el calor (Ἆρ' ἐπειδὰν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν σηπεδόνα τινὰ λάβῃ, ὥς τινες ἔλεγον, τότε δὴ τὰ ζῷα συντρέφεται: *Phaed.*, 96a), una doctrina que —como sabemos— sostuvo Arquelao (DK 60 A 9), son añadidas unas palabras en claro paralelismo con uno de los pasajes más importantes de Aristóteles sobre el tema de la homeomeridad, inexplicablemente ausente de las colecciones de noticias sobre Anaxágoras: ἐπειδὰν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρξὶ σάρκες προςγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἑκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγονέναι, καὶ οὕτω γίγνεσθαι τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν (*Phaed.*, 96d). Aristóteles: ὁ αὐτὸς γὰρ λόγος ἔοικεν εἶναι οὗτος τῷ Ἀναξαγόρου, τῷ μηθὲν γίγνεσθαι τῶν ὁμοιομερῶν· (…) Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ εὐλόγως φησὶ σάρκας ἐκ τῆς τροφῆς προσιέναι ταῖς σαρξίν (*De gen. an.*, I, 18, 723 a 6-11). El paso aristotélico constituye sin duda una de las fuentes en las que se basa Simplicio en DK 59 A 45. El tema de las "partes" volverá a aparecer cuando hablemos de Sócrates (epígrafe 5).

El tercer aspecto que atrae nuestra atención sobre Arquelao atañe a la novedosa vertiente "humanista" que anticipa el movimiento sofístico. Es bien sabido que varios presocráticos tocan hasta cierto punto algunos de los temas que serán característicos de la sofística, como la filosofía del lenguaje o la ética. Sin embargo, además de las anécdotas que se cuentan de él, en los fragmentos de Anaxágoras no existe ninguna referencia a un argumento verdaderamente práctico. Sí debió de investigar acerca del conocimiento humano (cf. cap. 4.1) e incluso se refirió a las denominaciones de las cosas (fr. 19, 22).

Entre los fragmentos, había uno cuyo contenido resultaba enigmático pero quizá pueda recibir alguna luz gracias a sus discípulos: «*Usamos de* experiencia, memoria, sabiduría y técnica» (fr. 21b). Anaxágoras debía de pensar que la inteligencia (νοῦς) y las demás facultades anímicas eran *empleadas* para mover las manos (χεῖρας) u otra parte del cuerpo.[23] La vinculación de la noticia aristotélica con el fragmento 21b podría estar apoyada por lo que Hipólito afirma acerca de Arquelao: «Cada uno de los animales emplea (χρῆσθαι) el entendimiento (νοῦς), sea más lentamente, sea más velozmente.»[24] Podría ser que esta misma temática estuviera presente en la interpretación que hace Metrodoro, otro discípulo de Anaxágoras que enseguida veremos, de un verso órfico: «Cuando son destruidas las manos, huye la juiciosa Atenea.»[25] Según él, Atenea sería aquí la destreza técnica (τέχνη: cf. fr. 21b), la cual es empleada para mover con pericia esas extremidades. Su desaparición significaría la expulsión de aquella capacidad anímica cuya razón de ser estaría en animar su movimiento.

La noticia sobre Arquelao que más importa en lo referente a la nueva derivación "humanista" de la filosofía parece evocar las palabras de Anaxágoras: «Existen asimismo ciudades construidas por los hombres y campos cultivados (…), y engendra la tierra para ellos muchas cosas y de toda clase, de lo cual ellos recolectan lo más beneficioso para el propio provecho» (fr. 4a). Sigue contando Hipólito sobre Arquelao: «Los hombres se distinguieron de los demás animales y

---

[23] Cf. cap. 4.3.

[24] χρῆσθαι γὰρ ἕκαστον καὶ τῶν ζώιων τῶι νῶι, τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ ταχυτέρως (DK 60 A 4, §6). Cf. Omar D. Álvarez Salas, "Intelletto e pensiero nel naturalismo presocratico," in *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, ed. Stefania Giombini e Flavia Marcacci (Passignano sul Trasimeno: Aguaplano, 2010) 75. Este autor encuentra una similitud entre esta doctrina de Arquelao con Epicarmo (Diogenes Laertius, III, 16) y con Demócrito (DK 68 B 278).

[25] χειρῶν ὀλλυμένων ἔρρει πολύμητις Ἀθήνη' (DK 61, 6; cf. Bernabé 856, Kern 347). Cf. Wilhelm Nestle, "Zu Metrodors Mythendeutung," *Philologus* 66 (1907) 504.

organizaron líderes, leyes, artes, ciudades y el resto de cosas.»[26] Según esto, el ser humano se señaló por un ágil *uso* del entendimiento, el cual le permitió llevar a cabo una multitud de empresas, como ya había comentado Anaxágoras.[27] El contenido general de las afirmaciones de ambos filósofos parece ser el mismo respecto al origen de la historia humana, pero Arquelao añade en el paso recién citado una referencia a la "ley." Esto podría no ser de especial importancia si no existieran más testimonios que nos obligaran a detenernos en ella.

Hablando de Arquelao, Diógenes Laercio (II, 16)[28] hace una interesante reflexión afirmando que, pese a haberse atribuido a Sócrates la invención de la ética, también su maestro habría tratado tal materia al menos en parte: «Filosofó sobre las leyes, las cosas bellas y las justas» (περὶ νόμων πεφιλοσόφηκεν καὶ καλῶν καὶ δικαίων). Enseguida, continúa Diógenes (= Suda): «Lo justo y lo feo no existen por naturaleza sino por la ley» (καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμωι).[29] Si el dato de Diógenes es exacto, entonces estaríamos ante el primer filósofo que relacionó el νοῦς, expresamente tomado de Anaxágoras, con la justicia y la bondad. Recuérdese que uno de los aspectos más llamativos de la recepción de Aristóteles se encontraba en una referencia al *bien* y a la *rectitud* producidos por el νοῦς.[30] Como veremos, debió de ser la Academia quien determinó definitivamente esta formulación. Sin embargo, es probable que Arquelao orientara la recepción de Anaxágoras en este sentido, porque ya el Sócrates del *Fedón* (97c) se había figurado que Intelecto «dispondría cada cosa para que se encontrara de la *mejor* manera posible.» Pero esto no quedaría ahí, sino que Platón llegó a atribuir a

---

[26] καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν (DK 60 A 4, §6).

[27] Se trata de un tema bien atestiguado en la literatura del siglo quinto y caro a los sofistas, a Protágoras en particular: cf. Aeschylus, *Prometheus vinctus*, 442-468; Euripides, *Supplices*, 201-215; Plato, *Protag.*, 320c-322d; George B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge UP, 1981) 140s.; Jacqueline de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens* (Oxford: Clarendon, 1992) 163; Giuseppe Cambiano, "Les présocratiques et la technique," in *Lire les présocratiques*, ed. Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme (Paris: PUF, 2012) 53-58.

[28] Cf. también Sexto Empírico: DK 60 A 6.

[29] William K. C. Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, vol. 2, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 1978) 340: «As a contemporary of the early Sophists, he may well have accepted their favourite antithesis between nature and convention. In view of his comparatively early date, he may even, as the sentences in Diogenes and the Suda seem intended to imply, have pioneered it.» Cf. Max Pohlenz, "Nomos und Physis," *Hermes* 81 (1953) 432-435.

[30] Ἀναξαγόρας (…) πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ *καλῶς* καὶ *ὀρθῶς* τὸν νοῦν λέγει (*De an.*, I, 2, 404 b 1s.). Pero también contrástese con v. gr. *Metaph.*, Λ, 10, 1075 b 8.

Anaxágoras el haber dicho que su Intelecto era lo Justo (τὸ δίκαιον: *Crat.*, 413c). Arquelao podría ofrecernos una explicación para estas curiosas novedades introducidas en la doctrina de Anaxágoras. El discípulo pudo haber añadido la calificación de "bello" y "justo" a lo que para Anaxágoras era únicamente orden (κόσμος: fr. 8). Naturalmente, mucho de esto estaba implícito en el discurso de Anaxágoras; además, la idea de un orden cósmico en el cual la voluntad divina era plasmada como una justicia universal tampoco era nueva.[31] Sin embargo, con ello, Arquelao estaba introduciendo también un pensamiento que después volvería a ser sostenido por Espeusipo y que inquietará, como veremos, a Aristóteles: el bien no es algo de lo cual se parte sino fruto o producto de cierta actividad (*Metaph.*, Λ, 7, 1072 b 31-34).

2.2. Metrodoro

Disponemos de escasa información acerca de Metrodoro, pero las noticias que nos han llegado nos permiten afirmar con seguridad que practicó la lectura alegórica de Homero.[32] Según Favorino (Diogenes Laertius, II, 11), el iniciador de tal modo de interpretación del poeta habría sido Anaxágoras en persona. Aunque el dato sea dubitable, sí parece haber estado vinculado con los comienzos de esta larga tradición exegética que en el mundo helénico se prolongará durante siglos.[33] Al parecer, Metrodoro había encontrado un significado

[31] La Justicia (Δίκη) comienza a adquirir ya en Hesíodo el valor cósmico que cobrará después en los presocráticos: cf. Gregory Vlastos, "Isonomia," *The American Journal of Philology* 74 (1953) 362; id., "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies," *Classical Philology* 42 (1947) 156-178; Rodolfo Mondolfo, *Problemi del pensiero antico* (Bologna: Nicola Zanichelli, 1935) 21-86. Aparece, pues, en Anaximandro (DK 12 B 1), en Heráclito (DK 22 B 28, 80, 94), que incluso habla del gobierno de la ley divina (DK 22 B 114), y en Parménides (DK 28 B 2, v. 14; B 8, v. 14).

[32] Lo asegura ya Platón: *Ion*, 530c. Acerca de este tema: cf. David Sider, *The Fragments of Anaxagoras* (Sankt Augustin: Academia, 2005) 61-66; Maria Ramelli, Giulio Lucchetta, *L'età classica*, vol. 1, *Allegoria* (Milano: Vita e Pensiero, 2004) 69-71; Ruth Scodel, "Tantalus and Anaxagoras," *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984) 11-24; Gabriela Ricciardelli Apicella, "Orfismo e interpretazione allegorica," *Bollettino dei Classici* 1 (1980) 116-130; Isaak Heinemann, "Die wissenschaftliche Allegoristik der Griechen," *Mnemosyne* 2 (1949) 7s.; Nestle, "Zu Metrodors Mythendeutung," cit.

[33] Está comúnmente aceptado que Teágenes de Regio, un autor del siglo sexto, habría sido el primer alegorista: cf. Ramelli, Lucchetta, ibíd., pp. 54s.; Carlos García Gual, *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico* (Barcelona: Montesinos, 1987) 48. No se olvide empero que Empédocles (cf. cap. 3.1, nota 49) hace uso de recursos

alegórico para muchos personajes de los poemas homéricos. Así, «ni Atenea ni Zeus —dice— son como creen quienes les dedican recintos sagrados, sino son sustancias de la naturaleza y disposiciones de los elementos.»[34] Es de particular importancia para nosotros que Zeus hubiera sido identificado por los "discípulos de Anaxágoras" con el νοῦς y Atenea con la τέχνη (DK 61, 6). Tal idea nos invita a fijarnos en este pasaje de Platón:

> Parece que los antiguos opinaron sobre Atenea como los expertos en Homero de hoy en día. Muchos de ellos interpretan que, al decir Atenea, el poeta se refería poéticamente al entendimiento (νοῦν) mismo y al pensamiento (διάνοιαν). En efecto, parece que algo semejante pensó sobre la diosa quienquiera que forjara esos nombres. Es más, engrandeciendo el pensamiento del dios (θεοῦ νόησιν), se dice que es "la Inteligencia divina" (ἁ θεονόα), trocando la eta por la alfa, al modo de los extranjeros, y eliminando la iota y la sigma.[35]

Este texto que expone las opiniones de los "expertos en Homero," entre los cuales Platón cuenta en otro lugar (*Ion*, 530c) a Metrodoro, evoca lo que sabemos de éste. Igual que el discípulo de Anaxágoras, estos estudiosos identifican a Atenea con una facultad mental, considerándola un atributo de Zeus y no ya un ser independiente.

---

próximos a la alegoría, análogos a las que se atribuyen a Teágenes y Metrodoro. También se podría citar a Heráclito e incluso a Parménides: cf. Kathryn Morgan, *Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato* (Cambridge: Cambridge UP, 2000) 46-88. Por otra parte, la etimología que se atribuye a Anaxágoras en *Crat.*, 409a le aproxima a este método: cf. Guido d'Alessandro, "Anassagora, Platone e la spina nel fianco," *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 62 (2009) 217-222.

[34] οὔτε Ἀθηνᾶν οὔτε Δία τοῦτ' εἶναί φησιν ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσιν, φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις (Taciano: DK 61, 3). Nótese la semejanza que posee esta noticia de Taciano con esta otra que Porfirio nos ofrece sobre Teágenes de Regio: ἀλληγορίᾳ πάντα εἰρῆσθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν *στοιχείων φύσεως*, οἷον ἐν ταῖς ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν (*Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, XX, 67sqq., vv. 4s.). El contenido que sigue a estas palabras es sin duda dependiente del pensamiento jónico y bien podrían haber sido así también las ideas de Metrodoro. Por cierto, el mismo Taciano pone a Teágenes el primero en la lista de los alegoristas: cf. *Oratio ad Graecos*, 31.

[35] ἐοίκασι δὴ καὶ οἱ παλαιοὶ τὴν Ἀθηνᾶν νομίζειν ὥσπερ οἱ νῦν περὶ Ὁμηρον δεινοί. καὶ γὰρ τούτων οἱ πολλοὶ ἐξηγούμενοι τὸν ποιητήν φασι τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι, καὶ ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν ἔοικε τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς διανοεῖσθαι, ἔτι δὲ μειζόνως λέγων θεοῦ νόησιν ὡσπερεὶ λέγει ὅτι "ἁ θεονόα" ἐστὶν αὕτη, τῷ ἄλφα ξενικῶς ἀντὶ τοῦ ἦτα χρησάμενος καὶ τὸ ἰῶτα καὶ τὸ σῖγμα ἀφελών (*Crat.*, 407a-c). Según la alegoría propuesta en este mismo diálogo (ibíd., 396a-b), el nombre de Zeus apelaría a su condición de sostén de la vida y señor universal; eso sí, su filiación respecto de Cronos no disminuiría su dignidad, sino que supondría su derivación de una gran inteligencia (μεγάλης τινὸς διανοίας), de una digna y pura mente (τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ).

Naturalmente, este injerto de un dios en otro de hecho está implícito en la antigua mitología.[36] Además, Atenea es la diosa de las artes y de la estrategia militar,[37] una diosa parida de la cabeza del mismo Zeus,[38] cuya preñez fue resultado de haber devorado a Metis, la sabiduría o el consejo;[39] no hace falta, pues, ser demasiado ingenioso para interpretar que Palas consistiera en el Arte personificada (τέχνη) o incluso en la tantas veces mencionada Mente de Zeus (Διός νοός).[40] Más adelante veremos otras alegorías "noéticas" en el Papiro Derveni (epígrafe 4) y en Jenócrates (cap. 6.1.4).

3. DIÓGENES DE APOLONIA

Los debates contemporáneos sobre la interpretación de la filosofía de Diógenes, muchas veces vinculado con Anaxágoras, han estado marcados por su relación con la teleología, sobre todo a raíz de la tesis doctoral de Theiler.[41] Estamos ante un contemporáneo del Clazomenio que nació y escribió algo después que él. Por fortuna, se nos han conservado muchas más líneas suyas que de otros presocráticos,

---

[36] Los dioses subordinados a otro parecen desarrollar aspectos que podrían pertenecer al dios principal. Esto se nota aun más en dioses de menor categoría, como Ate, Eris, Deimos, Fobos, etc., enumerados por Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion* (New York: Norton, 1964) 172: «Personification is not an abstraction belonging to a late and far advanced period, as is often said; it is the bastard descendant of 'power' and the god. In its train followed allegory, and of this too there are elaborate examples in Homer.» Cf. Emma Stafford, "Personification in Greek Religious Thought and Practice," in *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden (Oxford: Blackwell, 2007) 71-85; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. 1 (Berlin: Weidmann, 1931) 26, 343.

[37] τέκτονος (…), ὅς ῥά τε πάσης / εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης (*Ilias*, XV, 411s.; cf. *Odyssea*, VI, 233s.). κούρην τ' αἰγιόχοιο Διὸς γλαυκῶπιν Ἀθήνην· / οὐ γάρ οἱ εὔαδεν ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης, / ἀλλ' ἄρα οἱ πόλεμοί τε ἄδον καὶ ἔργον Ἄρηος, / ὑσμῖναί τε μάχαι τε καὶ ἀγλαὰ ἔργ' ἀλεγύνειν. / πρώτη τέκτονας ἄνδρας ἐπιχθονίους ἐδίδαξε / ποιῆσαι σατίνας καὶ ἅρματα ποικίλα χαλκῷ· (*Hymni Homerici*, V, *In Venerem*, 8-13). Cf. Plato, *Protag.*, 321d, etc.

[38] Cf. *Theogonia* 924; *Ilias*, VI, 305; V, 880.

[39] Cf. *Theogonia*, 886-896.

[40] Cf. cap. 4, nota 57. Por otra parte, si la noticia de Porfirio (ibíd., v. 14) acerca de Teágenes es correcta, éste ya identificó a Atenea con la φρόνησις.

[41] Cf. Willy Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zürich: Karl Hoenn, 1924). Por su parte, Laks, aun criticando la exagerada posición de Theiler, que consideró a Diógenes el verdadero inventor del pensamiento teleológico, trata de presentar al filósofo de Apolonia en estrecha relación con Anaxágoras: cf. André Laks, *Diogène d'Apollonie* (Sankt Augustin: Academia, ^{2}2008).

facilitándonos así el conocimiento de su obra. Su filosofía, aun organizando el mundo mediante la inteligencia (νόησις), pretende retornar a un monismo material semejante al de los milesios. Significa, pues, una verdadera provocación para el pensamiento posteleático. El aire dotado de inteligencia era, según Diógenes, el principio de todas las cosas. Aunque no se suele llamar la atención sobre este particular, tal proceder había sido seguido también por Arquelao, cuyo vínculo histórico con Anaxágoras es seguro. Ciertamente, sería posible que la filosofía de Arquelao, mucho menos documentada, hubiera tomado la senda de Diógenes en su recepción de Anaxágoras. Con todo, por más que la obra de Diógenes haya sido conocida en la Atenas de los siglos quinto y cuarto, es probable que Arquelao ejerciera un influjo más directo sobre los habitantes de la ciudad (cf. infra epígrafe 5). No se insistirá nunca lo suficiente en la primacía de la comunicación oral durante aquellos tiempos. Puede que Arquelao no fuera mucho más que un transmisor del saber de otros, pero no se debe despreciar la influencia ejercida por los maestros.

Que Diógenes se base en el Clazomenio para elaborar su pensamiento es algo innegable. Para empezar, debe recordarse cuán cerca de los jonios se mantiene Anaxágoras, en cuya cosmología el aire y el éter se llevan la parte del león. No sólo tomaba esto de Anaxímenes, sino también otras enseñanzas concretas;[42] además, siendo la mezcla una realidad *infinita*, seguía el rastro de Anaximandro, con quien concordaba en varios detalles.[43] Así, cuando Diógenes afirma que es el aire la realidad última latente en todas las cosas, reviviendo aquella enseñanza de Anaxímenes, entra ciertamente en polémica con los principios de Anaxágoras, pero no tanto como parece, puesto que, en cierto modo, también éste admitió que todo procedía de una sustancia más o menos vaporosa.[44] Junto a esto, también en las doctrinas cósmicas y meteorológicas podemos encontrar varias

[42] Cf. cap. 2.1. Es especialmente significativo uno de los textos de Aristófanes (*Nubes*, 264) que Diels incorpora como "imitación" de Diógenes (DK 64 C 2), donde aparece la doctrina defendida no sólo por Arquelao y Anaxágoras sino por Anaxímenes mismo (DK 13 A 7, §4; B 2a, etc.) de la suspensión de la tierra sobre el aire. En especial, hemos de recordar la aparente personificación de Aire y Éter por Anaxágoras quien, dicho sea de paso, a diferencia de Diógenes omite el artículo en la mención que hace de ellos en el *íncipit* de su obra: cf. cap. 3, nota 53.

[43] Cf. cap. 2.2-3.

[44] Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford: Clarendon, 1948) 246, nota 90: «Perhaps it was Anaxagoras himself who suggested this identification to Diogenes, because, according to Anaxag. B 1 and B 2, air and ether were the elements which prevailed in the primordial mixture of everything with everything, and it was this mass of air and ether which the activity of the Nous first separated out of the mass in the cosmogonic process.»

semejanzas entre ellos.[45] Sin embargo, es claro que Diógenes rechazó la comprensión del material originario como una mezcla, así como la preexistencia actual de todas las cosas en ella (DK 64 B 2, Laks 4).

Dado que el panorama tiene bastante en común, no es descabellado pensar, con la mayoría de los críticos, que la descripción del aire como una entidad dotada de inteligencia signifique una dependencia de Anaxágoras. Diógenes toma la versatilidad dinámica del *noûs* de Anaxágoras y la reúne con la plasticidad material de la materia una asumida por los jonios precedentes. De esta manera, Diógenes renueva el monismo pero asumiendo de modo reflejo la doble virtualidad que, según los primeros pensadores, poseía la materia fundante del cosmos:

> Según me parece, aquello que está en posesión de la inteligencia es lo mismo que es llamado aire entre los hombres; por él son gobernadas todas las cosas y domina sobre todas. Creo que éste es dios y se desliza por todas partes, dispone todo y está en todo. No existe una sola cosa que no participe de él; pero ni una sola participa de modo semejante a otra, sino que son múltiples los modos de ser de éste, es decir, del aire y de la inteligencia. En efecto, le corresponden muchos modos de ser más caliente y más frío, de ser más seco y más húmedo, de ser más estable y poseer veloz movimiento y hay asimismo en él otros muchos rasgos distintivos de infinitos sabores y colores. El alma de todos los vivientes es también lo mismo, a saber, aire más cálido que aquel en el cual nos encontramos, pero mucho más frío que el que se halla cabe el sol. El calor no es semejante en ninguno de los vivientes, pues ni siquiera es el mismo entre unos hombres y otros; sin embargo, como no difiere demasiado, son bastante similares. Aun así, ninguna cosa distinguible puede generarse y ser exactamente semejante a otra distinta, a menos que sea generado lo mismo. Por tanto, siendo la distinción de muchos modos, también habrá muchos vivientes con muchos modos de ser y, entre ellos, no será semejante ningún aspecto, género de vida o inteligencia, debido a la cantidad de sus rasgos

[45] Las siguientes doctrinas de Diógenes se encuentran también en Anaxágoras: la tierra se sostiene en el centro por efecto del aire (DK 64 A 1, 16a); las cosas proceden por condensación y rarefacción del aire (DK 61, 1, 5, 6); los astros son piedras incandescentes (DK 64 A 12-14); la alteración de la posición de los polos (DK 59 A 67); el origen del mar por desecación del agua sobre las concavidades de la tierra (DK 64 A 17); la naturaleza porosa de la tierra (DK 64 A 18). También coinciden en algún tema biológico: ambos creen que los peces respiran (DK 64 A 31); además, es significativo que coincidan en poner al cerebro como centro de las sensaciones (Teofrasto: DK 64 A 19, §39), una doctrina sostenida por escasos autores. Aunque Teofrasto (ibíd.) no cuenta a Diógenes entre los filósofos que suponen que la sensación se produzca mediante lo desemejante —rasgo característico del Clazomenio—, sí atribuye al de Apolonia que la vista perciba mejor los colores más disímiles, resultando, como en Anaxágoras, más aptos para ver de día los ojos de pupila oscura y para la noche los ojos claros (ibíd., §42).

> distintivos. No obstante, todos viven, ven y oyen gracias a lo mismo y todos reciben de lo mismo cualquier otra inteligencia.[46]

Enseguida se advierte que el pasaje posee muchos puntos en común con Anaxágoras, no sólo en el vocabulario sino también en el contenido de fondo.[47] Diógenes atribuye al aire aquello mismo que Anaxágoras había otorgado a su *noûs*: este aire no sólo está dotado de inteligencia (νόησις), sino que también «domina» sobre todas las cosas (πάντων κρατεῖν: cf. Anaxágoras, fr. 12).[48] También ejerce su soberanía sobre los vivientes, volviéndose así claros algunos puntos que resultaban dudosos en Anaxágoras, a saber, la relación del *noûs* con el alma y con el conocimiento sensitivo (cap. 4.1). Dado que en Anaxágoras no existía otro principio de actividad fuera del *noûs*, la motricidad así como la actividad sensitiva de los vivientes debían de estar causadas directamente por él. Así es como, sin lugar a dudas, lo ha entendido Diógenes;[49] eso sí, según éste, la sustancia activa es el aire cálido, el cual estaría dotado de inteligencia y sería a su vez el origen material de todas las demás cosas.

Igual que el *noûs* de Anaxágoras, que «está donde se halla también todo lo demás» (fr. 14), el aire de Diógenes «está en todo.» Sin embargo, la gran diferencia entre ambos se encuentra sin duda en que está presente no sólo como actor sino también involucrado en la

---

[46] καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι [podría tratarse de una cita de Anaximandro: cf. Aristoteles, *Phys.*, III, 4, 203 b 11, un pasaje del que Diels extrae un fragmento del presocrático, ἀθάνατον: DK 12 B 3, que podría ser citado por Diógenes en DK 64 B 7, 8; Laks 5, 7] καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι [Arquelao, DK 60 A 12: ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν] καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου· μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν· ἔστι γὰρ πολύτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. καὶ πάντων τῶν ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος· ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζῴων ἐστίν (ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις), ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὔ, ἀλλ’ ὥστε παραπλήσια εἶναι. οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιον οὐδὲν οἷόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιουμένων ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, πρὶν τὸ αὐτὸ γένηται. ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων· ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾶι καὶ ἀκούει, καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα (DK 64 B 5, Laks 9).

[47] Algunas de las similitudes que vamos a señalar fueron advertidas ya por Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, cit., p. 14.

[48] Diógenes califica también así al aire (DK 64 B 8, Laks 7): καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν; Anaxágoras: νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς (…) καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον (…) καὶ ὁ μείζων (fr. 12).

[49] Cf. también DK 64 B 4, Laks 8.

mezcla. En este sentido, cuando Anaxágoras dice que «todo lo ordenó Intelecto» (πάντα διεκόσμησε νοῦς: fr. 12) de modo que «empezó a girar» (ἤρξατο περιχωρεῖν: ibíd.), Diógenes parece entender que fue el pensamiento mismo quien hubo de girar y recorrer la masa a fin de concertarla: «Se desliza por todas partes, dispone todo y está en todo.» Los verbos usados de modo impersonal por Anaxágoras (aquí y en fr. 13), han empujado a Diógenes a simplificar el dualismo del Clazomenio convirtiendo el autor del movimiento circular y su sujeto en una misma cosa.[50] Así, más tarde, quizá bajo el influjo de Diógenes, Platón concluirá de manera semejante que el *noûs* de Anaxágoras atravesaba todas las cosas para ordenarlas (*Crat.*, 413c).

Respecto de la doctrina de la mezcla, Diógenes se aleja de Anaxágoras, pero lo hace de un modo tan perspicaz que podría haber animado la reflexión de un lector inteligente como Platón o Aristóteles. Mientras que en Anaxágoras todas las cosas participaban (μετέχει: fr. 6, 12) de partes de todas las demás, «excepto de Intelecto» (fr. 11), en Diógenes, por el contrario, todas las cosas participan precisamente del aire y de la inteligencia: «No existe una sola cosa que no participe (μετέχει) de él.» El planteamiento del problema de la configuración de la realidad es enteramente diferente, pero resulta muy sugestivo. Para Anaxágoras la dimensión formal de las cosas estaba presente en la mezcla *velis nolis*, independientemente de Intelecto. Se esperaba de él que fuera capaz de descubrir esos aspectos y administrarlos a su gusto. Diógenes, en cambio, cree que la dimensión formal no compete a la materia en cuanto tal, sino a la inteligencia. De este modo, el que los seres participen de todas las cosas, es, para Anaxágoras, participar de la mezcla; sin embargo, para Diógenes, todas las cosas participan de la inteligencia. El principio de unidad y de multiplicidad no reside en la mezcla como tal sino en la inteligencia y, así, que las cosas posean variadas características es resultado de esta pluralidad de "modos de ser" (τρόποι) de los que ella misma goza.

Naturalmente, no cabe echar la campanas al vuelo. Diógenes no constituye un pensador idealista, puesto que esta inteligencia no es ninguna realidad inmaterial sino que se trata sencillamente de una sustancia material, el aire. Sin embargo, comprender su filosofía como un ingenuo monismo materialista nos haría perder de vista las importantes reflexiones que se están introduciendo aquí. Diógenes interpreta de una manera física el "estar presente cognoscitivamente" las cosas en el intelecto (cap. 4.1). Esto podría parecer un paso atrás

[50] Acerca del uso impersonal de estos verbos y de las malinterpretaciones a las que se prestan: cf. cap. 4, notas 120, 121.

respecto de Anaxágoras, pero al menos significa una preocupación por la correspondencia necesaria entre el aspecto formal conocido y el que está presente en la realidad extramental.

Ciertamente, el aire constituye la unidad material del cosmos, puesto que, si las cosas estuvieran hechas a partir de distintos principios no podrían constituir una unidad, es decir, no serían posibles las relaciones recíprocas entre los entes, ni se mezclarían (μίσγεσθαι; cf. Anaxágoras, fr. 4b, 12, 15, 17) ni nacerían unos de otros (DK 64 B 2, Laks 4). El aire en cuanto materia asegura la unidad de las transformaciones físicas, mientras que en cuanto inteligencia proporciona la variedad reflejada en el cosmos (DK 64 B 5, Laks 9). Diógenes ha sostenido expresamente un principio cósmico que asegura la unidad a la vez que daba cuenta de la pluralidad. Sin duda, se trataba del mismo esquema que habían trazado los filósofos jonios precedentes. La aportación de Diógenes reside en ofrecer esa misma solución como respuesta al problema de la unidad y la multiplicidad, tras haberlo planteado formalmente. Como fruto de la reflexión posteleática inspirada en Anaxágoras, Diógenes ha visto en la inteligencia un expediente de valor capital en orden a lograr la multiplicidad partiendo de un solo principio.[51]

Volviendo al fragmento citado arriba, no quisiéramos dejar de señalar sus paralelismos evidentes con las descripciones de Anaxágoras acerca de la mezcla. Además del duodécimo, parece evocar los fragmentos 4a y 4b. En ellos, éste habla de la pluralidad de «aspectos, colores y sabores» ([I]ἰδέας … [II]καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς: fr. 4a) pertenecientes a las semillas. Estas mismas semillas son «infinitas en cantidad» (ἀπείρων [III]πλῆθος) y «no se parecen en absoluto entre ellas ([IV]οὐδὲν ἐοικότων [V]ἀλλήλοις), pues ninguna de las otras cosas se parece en nada a otra» (fr. 4b); en efecto, con excepción de Intelecto, «ninguna otra cosa es semejante ([VI]οὐδέν ὁμοῖον) a ninguna otra» (fr. 12). Pues bien, como hemos visto, Diógenes habla de «infinitos sabores y colores» ([II]καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς) presentes en el aire. Además, según él, tampoco se parecen las cosas entre sí sino que «ninguna cosa distinguible puede generarse y ser exactamente semejante ([VI]ὅμοιον οὐδὲν) a otra distinta, a menos que sea generado lo mismo.» En resolución, los animales también son diferentes entre sí y, «entre ellos, no será semejante ningún aspecto (οὔτε [I]ἰδέαν [V]ἀλλήλοις [IV]ἐοικότα), género de vida o inteligencia, debido a la cantidad (ὑπὸ τοῦ [III]πλήθεος) de sus rasgos distintivos.»

[51] Cf. Guido Calogero, *Storia della logica antica* (Bari: Laterza, 1967) 334-337.

Después de esta visión de conjunto de las aportaciones de Diógenes a la historia de la recepción de Anaxágoras, podemos fijarnos en un fragmento de gran importancia, sobre el cual se han apoyado diversos estudiosos para hablar de un presunto descubrimiento de la teleología por parte de Diógenes:

> Porque, sin inteligencia, esto no estaría distribuido de tal modo que poseyera las medidas de todo: del invierno y del verano, de la noche y del día, de las lluvias, de las nubes y de las escampadas. Igual sucede con las demás cosas, si uno quiere detenerse a considerarlo, descubrirá que está ordenado del mejor modo posible.[52]

Apoyándose en este interesante texto, Theiler sostuvo que Diógenes fue el verdadero autor del pensamiento teleológico.[53] En diferentes intervenciones, Laks ha negado esta teleología, diciendo que el principal objetivo del pensamiento de Diógenes no es tanto ésta cuanto la gnoseología.[54] Según Laks, lo principal sería la concepción del aire pensante, idéntico a sí mismo, retornando sobre sí propio, en virtud de un modelo circular análogo a la dinámica reflexiva del pensamiento. Esta condición del pensamiento se desarrollaría físicamente, por cuanto el aire despliega la variedad del mundo para retornar a su unidad inicial.

---

[52] οὐ γὰρ ἄν οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα (DK 64 B 3, Laks 6).

[53] Cf. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, cit., p. 14. Esta conclusión fue popularizada por Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, cit., pp. 165-171. Alguna reciente interpretación en este mismo sentido: cf. Georg Rechenauer, "Diogenes aus Apollonia," in *Frühgriechische Philosophie*, ed. Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer (Basel: Schwabe, 2013) 819; Thomas M. Robinson, "Presocratic Theology," in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. Patricia Curd and Daniel W. Graham (Oxford: Oxford UP, 2008) 496.

[54] Cf. Laks, *Diogène d'Apollonie*, cit., pp. 27s.; id., "*Speculating About Diogenes of Apollonia*," in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. Patricia Curd and Daniel W. Graham (Oxford: Oxford UP, 2008) 358. Otros estudiosos de no poca importancia se han mostrado igualmente escépticos respecto a la tesis de Theiler: cf. Gregory Vlastos, "Theology and Philosophy in Early Greek Thought," *The Philosophical Quarterly* 2 (1952) 115, nota 84; Friedrich Solmsen, "Nature As Craftsman in Greek Thought," *Journal of the History of Ideas* 24 (1963) 479-480; Friedrich Hüffmeier, "Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia?," *Philologus* 107 (1963) 131-138; David N. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2009) 75-78; Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge UP, 2010) 459.

Ciertamente, la menguada tesis de Diógenes, aunque en el lector moderno pueda excitar un entusiasta recuerdo del optimismo leibnizniano —o mejor, del platónico,[55] más próximo históricamente—, en realidad no constituye sino un desarrollo de la dimensión valorativa ya presente en el verbo διακοσμέω usado por Anaxágoras.[56] Nótese que se expresa «el mejor modo posible» con el superlativo κάλλιστα. Como es bien sabido, el adjetivo καλός significa principalmente "bello" y a partir de aquí es extendido a la estimación de la calidad de las cosas, designando su bondad. No obstante, permanecemos en una apreciación estética, como en Anaxágoras. Aunque el grado superlativo resulte estimulante, el texto no proporciona ninguna verdadera explicación teleológica, puesto que, al fin y al cabo, Diógenes no nos dice que tal disposición del mundo haya sido originada *porque* sea la mejor. A decir verdad, tanto en Anaxágoras como en Diógenes, la poca teleología que encierran sus líneas no mora tanto en διακοσμέω o en κάλλιστα, sino más bien en la elección de un ser pensante como origen del devenir. En Diógenes, como se puede apreciar en el fragmento, se manifiesta la cordura del gobernante del universo, no sólo en la distribución de los variopintos "modos de ser" presentes en el aire, sino también en los ritmos periódicos del cambio. Ahora bien, al tratar con anterioridad estos problemas (cap. 4.3), creímos vislumbrar en los periodos (μέτρα) del texto de Diógenes citado aquello que designamos como una dimensión "dinámica" del orden según Anaxágoras, para comentar sus palabras: «Todo lo ordenó Intelecto; incluso esta rotación que ahora recorren los astros…» (fr. 12).

La tesis de Theiler, aun poseyendo algunos puntos discutibles, puede ser útil para la investigación histórica. Él creyó que la vinculación, efectuada por Platón y Aristóteles, del *noûs* de Anaxágoras con las nociones de bondad o belleza, podría hallar un fundamento en las palabras de Diógenes.[57] De esto no cabe duda; el citado paso de Diógenes significa el primer texto conservado —dado que de Arquelao sólo poseemos noticias— donde un pensador que ha integrado el *noûs* de Anaxágoras en su propia filosofía reúne la actividad de éste con una referencia expresa a la noción de bondad.

---

[55] θέμις δ' οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ *κάλλιστον* (…) τῷ γὰρ τῶν νοουμένων *καλλίστῳ* καὶ κατὰ πάντα τελέῳ *μάλιστα* αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς… (*Tim.*, 30a, d).

[56] Cf. fr. 12 y cap. 4.3.

[57] Cf. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, cit., p. 14.

4. EL PAPIRO DERVENI

El papiro descubierto en Derveni en 1962 constituye uno de los hallazgos que más han estimulado en los últimos años los estudios relativos a la literatura del siglo quinto antes de Cristo. Particularmente ha proporcionado un nuevo motivo para el protagonismo de Anaxágoras, puesto que ha sido vinculado con él desde pocos años después de su descubrimiento.[58] No podemos pasar por alto este texto, pues refleja cierto estadio de la recepción de las doctrinas de los primeros pensadores griegos, tratándose además de un contemporáneo a los demás autores que estamos tratando. El trasfondo científico en que el autor del papiro se desenvuelve lo aproxima al pensamiento presocrático, aunque su metodología alegórica lo asemeje a nuevos movimientos intelectuales, como la sofística. Este punto pone ya en relación al autor del papiro con la "escuela" de Anaxágoras, según vimos al tratar sobre Metrodoro, uno de los primeros exponentes de tal procedimiento exegético. Por esta razón, Sider ha sostenido decididamente que este ignoto personaje perteneció al círculo de los alegoristas "discípulos" de Anaxágoras y —más atrevido que Sider— Burkert llegó a afirmar incluso que Metrodoro en persona podría haber compuesto esta obra.[59]

Para empezar, aparece bastantes veces en el papiro el término νοῦς (col. 14, 16, 18, 19, 26). Como hemos comentado, esta sola circunstancia no basta para poder hablar de una verdadera dependencia doctrinal respecto de Anaxágoras. Es menester, pues, examinar cada una de las afirmaciones y compararlas con doctrinas del Clazomenio de las que podamos estar ciertos. Por lo demás, en el

---

[58] Cf. Reinhold Merkelbach, "Der orphische Papyrus von Derveni," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967) 22; Walter Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker," *Antike und Abendland* 14 (1968) 98; id., "La genèse des choses et des mots. Le Papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle," *Les études philosophiques* 44 (1970) 445.

[59] «Così ha suggerito il Burkert nella sua conferenza» (Ricciardelli Apicella, "Orfismo e interpretazione allegorica," cit., p. 129, nota 102). Cf. David Sider, "Heraclitus in the Derveni Papyrus," in *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. André Laks and Glenn W. Most (Oxford: Clarendon, 1997) 137s; Pedro Pablo Fuentes González, "Métrodore de Lampsaque," in *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. by Richard Goulet (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 2005) 514. Janko también está convencido de que estamos ante un "discípulo" de Anaxágoras, pero se inclina más por Diógenes: cf. Richard Janko, "The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118 (1997) 80-87.

texto también se encuentran enseñanzas que podrían contradecir puntos firmes de su filosofía.[60]

Una de las afirmaciones que parecen más específicamente emparentadas con Anaxágoras es una formulación del así llamado principio de predominancia: «Cada una [de las cosas] es llamada según aquello que predomina.»[61] Este principio está atestiguado no sólo por varias noticias sino que disponemos incluso de las palabras de Anaxágoras en persona: «Aquello de lo que en una cosa se encuentra en mayor cantidad, eso es y era lo más manifiesto y una cosa singular» (fr. 12).[62] Ahora bien, mientras que, según la filosofía del Clazomenio, este axioma justifica la constitución de las cosas observables, el autor de Derveni lo aplica a Zeus. Trata de explicar el himno órfico que no se ha transmitido íntegramente en el papiro pero que nos es bien conocido por fuentes posteriores (Bernabé 1ss., Kern 334).[63] El tenor de las reelaboraciones posteriores del himno es, por así decir, panteísta. Existe ya un verso en la versión del himno comentada por Derveni —la más antigua de la que tenemos noticia— en que

---

[60] En concreto, el papiro parece sostener una comprensión corpuscular de la materia. La prueba de mayor peso en este sentido es el verbo κρούεσθαι (col. 14, 15), el cual habría podido ser empleado por los atomistas (DK 67 A 6). Sin embargo, el término μεμερισμένα (col. 21, 25) que suele traducirse como "partículas" podría evocar las μοῖραι de Anaxágoras (fr. 6, 11, 12). A decir verdad, no es del todo imprescindible considerar que el autor de Derveni piense la materia de modo verdaderamente corpuscular y si ése fuera el caso, podría depender en ello de Anaxágoras o de Arquelao. En este sentido, la sentencia οὐκ ἐξ ἑτέρ[ων] ἕτερ' ἀλλ' ἕτε[ρ' ἐκ τῶν αὐτῶν] (col. 15, Janko = Bernabé) podría fundarse en la mezcla universal leída con una perspectiva pluralista y no en Diógenes como ha propuesto Janko, "The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus," cit., p. 65. Si se tratase del monismo de Diógenes, según dice Janko, habría que reconstruir el texto no con ἐκ τῶν αὐτῶν, como hace él, sino con ἐκ τοῦ αὐτοῦ, sobre todo siendo el argumento textual DK 64 B 2: απὸ τοῦ αὐτοῦ.

[61] εκ[. . . .]τὰ ἐόντα ἓν [ἕκ]αστογ κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος (col. 19). En ésta y en las restantes apariciones del papiro en este epígrafe sigo a Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation* (Cambridge: Cambridge UP, 2004). Tomo la traducción de Alberto Bernabé, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo* (Madrid: Evohé, 2013). Además de Betegh, hoy disponemos también de las siguientes ediciones: cf. Alberto Bernabé, ed., *Poetae Epici Graeci*, vol. 2.3 (Monachii: Saur, 2007); Theokritos Kouremenos, George M. Parássoglou, Kyriakos Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus* (Firenze: Leo S. Olschki, 2006); Richard Janko, "The Derveni Papyrus: An Interim Text," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141 (2002) 1-62.

[62] Burkert creyó ver este paralelismo: cf. "Orpheus und die Vorsokratiker," cit., p. 445, nota 2.

[63] Es notable que ya Karl Deichgräber, "Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker," *Philologus* 88 (1933) 359 comparase la prosa de Anaxágoras con este mismo himno.

tal doctrina es enunciada patentemente: «*En él todos los inmortales se gestaron: dioses felices y diosas* (…) *cuanto entonces había llegado a ser, así que él llegó a ser lo único*.»[64] «*Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto*.»[65] El autor del papiro se ve, pues, obligado a explicar por qué «todas las cosas fueron llamadas *Zeus*.»[66] Según él, no se puede decir que Zeus haya comenzado a existir, por más que la mitología le haya atribuido una genealogía, sino que ha existido siempre.[67] Por ello, todas las cosas reciben el nombre de Zeus, antes y después de ser configurado el mundo en la cosmogonía (col. 17, 18). Así, el "principio de predominancia" proporciona una justificación argumentativa para el proceder de Orfeo (el supuesto autor del himno comentado, cuyo nombre es mentado en col. 7, 18): es así que cada cosa recibe su nombre en virtud de lo que en ella predomina, Zeus es lo predominante en todas las cosas, luego todas las cosas son llamadas Zeus. Evidentemente, es menester identificar a Zeus para poder estar ciertos de la premisa menor. Por tal razón, el autor del papiro cree ver en el aire aquella realidad de la que están hechas todas las cosas y que en cierto modo predomina en ellas actualmente (col. 17, 19, 23). Esta preponderancia no es sólo de índole material (cf. ἐπικρατέω en col. 25) sino que principalmente atañe a la potestad. Según el autor del papiro, «el aire domina todas las cosas en la medida en que quiere.»[68] En este sentido, vemos que, si el autor del papiro está apoyándose de algún modo en Anaxágoras, ha cambiado bastante el alcance de sus palabras. Cuando examinamos el "poder" que ostentaban los ingredientes en la mezcla en virtud de su predominancia, vimos que era una potestad prestada (pasiva) del verdadero poder (activo) ejercido por Intelecto (cap. 2.1). Por otra

---

[64] τῶι δ' ἄρα πάντες ἀθάνατοι προσέφυμ μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι (…) ἅσσα τότ' ἦγ γεγαῶτ', αὐτὸς δὲ ἄρα μοῦνος ἔγεντο (col. 16; copio la cursiva de la traducción de Bernabé para distinguir el poema del comentario).

[65] Ζεὺς κεφα[λή , Ζεὺς μέσ[σα , Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται] (col. 17).

[66] Ζεὺ[ς] πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐκλήθη (col. 19).

[67] τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν ἀεί, τὰ δὲ ν[ῦ]ν ἐόντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ετ]αι (col. 16). Aunque Anaxágoras niegue que las cosas perezcan o nazcan en sentido absoluto (fr. 17), esta doctrina estuvo tan extendida que Aristóteles pudo considerarla una opinión común a todos los filósofos de la naturaleza (*Phys.*, I, 4, 187 a 27). Algo semejante sucede con la concepción según la cual las cosas se generan en realidad como proceso de separación y reunión (col. 15, 21) de entidades preexistentes. Sin embargo, como decimos, estas entidades son comprendidas quizá como partículas y, además, el tenor de esta mezcla y separación recuerda más a Empédocles —o a Parménides incluso— que a Anaxágoras, por la referencia expresa a Afrodita y Armonía (col. 21; cf. DK 31 B 17, v. 24; B 22, 27, 96; DK 28 B 18). Sobre la mezcla en Derveni y Anaxágoras: cf. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, cit., p. 297.

[68] πάντων γὰρ ὁ ἀὴρ ἐπικρατεῖ τοσοῦτον ὅσομ βούλεται (col. 19).

parte, si Intelecto «ejerce la mayor fuerza» (fr. 12), esto no se debe a su preponderancia cuantitativa sino todo lo contrario, justamente a su independencia de la mezcla. Es, pues, por lo menos dudoso que el autor del papiro haya tomado de Anaxágoras el principio de predominancia, al menos directamente.[69] En este sentido, podría tener más semejanzas con Diógenes de Apolonia, otro de los presocráticos mencionados por los estudiosos desde los primeros trabajos sobre el papiro. Con todo, ha de notarse que su autor, aun tratando con Diógenes al aire como la divinidad, no le atribuye νόησις como él, sino νοῦς como Anaxágoras.[70]

Si bien Derveni no está del todo estrechamente ligado al Clazomenio, sí puede tener interés para nosotros debido a los temas tocados y a su situación histórica; nos advierte del sentido en que pueden ser interpretadas las palabras de Anaxágoras por autores contemporáneos y posteriores. Volviendo, pues, a lo que acabamos de ver, podemos concluir que el verbo ἐπικρατέω usado por Derveni (col. 19) apunta más al poder del *noûs* de Anaxágoras que a la superioridad de unos ingredientes sobre otros. En efecto, lo más interesante que aporta este documento está relacionado con el dominio providente de la mente de Zeus. De un modo semejante al que ya aparecía por ejemplo en Esquilo, el providente y todopoderoso señorío del padre de los dioses es atribuido específicamente a su *nóos*, un rasgo psíquico sobresaliente en la literatura homérica.[71] La novedad del autor del papiro Derveni es la identificación de Zeus con su propio *noûs*, algo que no se encuentra en otros testimonios escritos anteriores a Anaxágoras. Ciertamente, tampoco el Clazomenio formuló expresamente esta ecuación, pero ya hacía subsistir el *noûs* por cuenta propia, no como un factor perteneciente a otro personaje. El que sí pudo haberlo expresado así fue su "discípulo" Metrodoro (DK 61, 6) e incluso Arquelao (DK 60 A 12). También existe una noticia de Filodemo que pone en labios de Diógenes de Apolonia la interpretación de Zeus como el aire en virtud de su omnisciencia (DK 64 A 8), si bien ya Anaxímenes había creído que el aire era divino (DK 13 A 7, §1; A 10). Como dijimos hablando

[69] Por otros caminos, ha llegado a la misma conclusión Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, cit., pp. 303-305. Kouremenos niega decididamente que sea imprescindible pensar en Anaxágoras, pues varios otros presocráticos, incluido Parménides, pueden haber influido en esta sentencia del autor de Derveni: cf. Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, cit., pp. 34-37 y nota 112; ibíd., p. 231.

[70] Betegh, ibíd., p. 323 señala que acaso tenga más semejanzas con Arquelao, cuya probablemente subestimada importancia en el mundo cultural del siglo quinto trataremos de subrayar enseguida.

[71] Cf. cap. 4, nota 145.

de Metrodoro, el paso que da Derveni estaba preparado por sus antecesores y sólo faltaba darlo.

Volviendo a Derveni, podemos observar que la coincidencia de Zeus y el *noûs* es alcanzada al considerar la relación del Crónida con su padre. El autor del papiro procura "reducir" las genealogías de los dioses a modos de hablar para expresar la permanencia de un único dios. Al parecer, su sensibilidad se ve ofendida por dos aspectos de la mitología, a saber, la multiplicidad de divinidades y la suplantación de nuevos dioses en lugar de los anteriores. Así, elimina la genealogía de dioses supremos, afirmando la identidad de Zeus con Océano (col. 23) pero también con su padre Cronos (col. 15). En este segundo caso, la razón para tal identificación es justamente el *noûs*.[72] Según él, Zeus recibe el nombre de Cronos «debido a su actividad,»[73] porque es propio del intelecto hacer «chocar unas cosas con otras.»[74] De modo semejante, por razón de ser *noûs*, se verifica la identificación de Zeus con Moira. Es más, «Orfeo le llamó al pensamiento *Moira*, pues le pareció que ese era el nombre más adecuado de los que todos los hombres le dieron.»[75] La razón de semejante prioridad se funda en el significado providencial otorgado a la Moira, hiladora del destino de cada uno. Este tipo de señorío racional sobre el mundo es subrayado repetidamente en el papiro:

> El propio Intelecto, que es por sí mismo, vale por todas las cosas, como si las demás no fueran nada, pues no es posible que existan por sí mismas las cosas que hay ahora sin el Intelecto.[76]
> La inteligencia de Zeus "sancionó" cómo es necesario que las cosas que son, las pasadas y las venideras nazcan, sean y acaben.[77]

---

[72] Sobre la comparación del papiro con Anaxágoras en función del *noûs*: cf. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, cit., p. 287.

[73] ἀπὸ τοῦ ἔ[ρ]γου (col. 14).

[74] κρούντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] Κρόνον ὀνομάσας (ibíd.). Se trata de una explicación etimológica basada en el parecido entre κρούντα y Κρόνον.

[75] Ὀρφευς γὰρ τὴν φρόνησ[ι]μ Μοῖραν ἐκάλεσεν· ἐφαίνετο γὰρ αὐτῶι τοῦτο προσφερέστατον ε[ἰ]ναι ἐξ ὧν ἅπαντες ἄνθρωποι ὠνόμασαμ (col. 18).

[76] [αὐ]τὸν Νοῦμ πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἐόντα [ὡσπερ]εὶ μηδὲν τἆλλα εἴη· οὐ γὰρ [οἷόν τε τα]ῦτα εἶναι [τὰ ὑπάρχ]οντα ἄ[νε]υ τοῦ Νοῦ (col. 16). La última sentencia puede recordar a Anaxágoras: παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ (fr. 12).

[77] τοῦ Διὸς τὴμ φρόνησιν ἐπικυρῶσαι λέγουσιν τὰ ἐόντα καὶ τὰ γινόμενα καὶ τὰ μέλλοντα, ὅπως χρὴ γενέσθαι τε καὶ εἶναι κα[ἰ]παύσασθαι (col. 19). Aparece la consabida referencia al pasado presente y futuro que también reproduce Anaxágoras: καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι —καὶ ὁποῖα ἦν ἅσσα νῦν μή ἔστι, καὶ ὁποῖα νῦν ἐστι, καὶ ὁποῖα ἔσται— πάντα διεκόσμησε νοῦς (fr. 12). Cf. supra cap. 4.2.

Además de estos pasos, al final del papiro se identifica a la madre de Zeus con el intelecto, para explicar que, en realidad, Orfeo nunca habló de una relación incestuosa sino de la providente mente del dios, pues «el Intelecto (ὁ Νοῦς) es madre de los demás (elementos)» y recibe el apelativo de «buena» (ἀγαθῆς) porque dispensa todos los bienes.[78] De este modo, el papiro conecta de nuevo —al igual que vimos en Arquelao— el *noûs* con la noción de bondad.[79] Su autor claramente aplica la exigencia filosófica de racionalidad en la causa moviente primera del cosmos a una idea de providencia presente en el pensamiento religioso griego desde Homero. El proyecto pensado y deseado por la divinidad tiene repercusiones en el sabio ordenamiento del cosmos, organizado por ella misma, dado que constituye el principio moviente (col. 14, 15). Incluso se llega a hacer cierta referencia a un orden teleológico al menos instrumental, similar al que vimos en Anaxágoras (cap. 4.2-3), cuando se afirma que «si la divinidad no hubiera querido que existieran las cosas que hay ahora, no habría hecho el sol.»[80] Según el autor de papiro, el sol es la causa de la generación (col. 13), se comporta como una herramienta configurada oportunamente por la divinidad para poder construir el universo según su designio.

En su comparación entre Derveni y Anaxágoras, Betegh ha considerado que la formación del sol como instrumento para la consolidación del resto de los seres del cosmos constituye un expediente más rudimentario que la *perichóresis*.[81] A la vez, cree ver una intervención directa de la divinidad en Derveni, algo que sería "menos económico" que la restricción de la actuación del *noûs* a la rotación, según su interpretación de Anaxágoras. En realidad, ambas contraposiciones son un poco artificiales. En primer lugar, es posible que el Clazomenio otorgase un papel de cierta relevancia al sol para la cosmogonía, por lo menos en cuanto fuente de calor (cap. 2.3), hasta el punto que algún testigo nos ha transmitido que tal astro es, según él, «padre» de los vivientes.[82] En segundo lugar, hemos defendido una

---

[78] μη[τρ]ὸς μὲν ὅτι μήτηρ ὁ Νοῦς ἔστιν τῶν ἄλλων ἐᾶς δὲ ὅτι ἀγαθῆς (col. 26).

[79] Tal conexión ha sido observada por Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, cit., pp. 150, 272.

[80] τὰ νῦν ἐόντα ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον (col. 25). Asimismo: αἰτίαν ἔσχε διὰ τὸν ἥλίον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα (col. 14). Laks (*Diogène d'Apollonie*, cit., pp. 269-273) piensa que, para este planteamiento teleológico, Heráclito es más determinante que Anaxágoras o Diógenes.

[81] Cf. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, cit., p. 292.

[82] «Terra est mater plantarum et sol pater» (Ps. Aristoteles, *De plantis*, I, 2, 817 a 26-28). Cf. DK 59 A 112, 117 y cap. 2, notas 108, 136.

intervención general del *noûs* sobre el cosmos, además de otra específica, la cual significa al menos una influencia distinta para cada viviente (cap. 4.2). Aun sin aceptar esta interpretación, es evidente que, si el *noûs* actúa en la periferia para obrar en el mundo usando la *perichóresis* de modo instrumental, esto no lo aleja de sus efectos sino que tal actuación constituye justamente el vínculo por el cual está unido virtualmente a ellos; hasta tal punto que, según Anaxágoras, el *noûs* no sólo *está* donde obra directamente sino también allá donde alcanza su intervención (fr. 14).

Recapitulando lo observado en Derveni, podemos decir que resulta muy significativo el valor religioso que su autor otorga al *noûs*. Este concepto filosófico le permite comprender racionalmente los relatos míticos fundamentando argumentativamente cierta doctrina de la providencia. En concreto, debe ser destacada la calificación del *noûs* como bueno (ἀγαθός) en cuanto benefactor y productor de bien.

5. SÓCRATES

Para no extendernos demasiado, nos estamos limitando a estudiar los documentos más extensos y significativos. Así, el único personaje relacionado con la sofística que consideraremos será Sócrates. Sin embargo, una íntegra historia de la recepción de Anaxágoras nos obligaría a estudiar sus ecos en algunas otras figuras, como Protágoras, Antifonte, Critias o Polo. Tampoco pretendemos analizar toda la información disponible acerca de Sócrates y parangonarla con Anaxágoras. En realidad, el propósito de estas páginas se restringe a determinados pasajes vinculados estrechamente con Sócrates que, según nos parece, guardan también una íntima relación con el proceso de recepción de Anaxágoras. A ellos debería unírsele la célebre página del *Fedón* en la que Sócrates relata su propia "autobiografía intelectual," un discurso de gran importancia, al que dedicamos cierto espacio anteriormente (cap. 4.3). En todos estos casos late de fondo la cuestión socrática, un problema que vamos a prescindir resolver, máxime disponiéndonos a tocar algunos de los pasajes que han despertado mayor controversia en este sentido. Sin embargo, hay que reconocer que el *Fedón* concuerda sustancialmente con ellos en presentar un Sócrates con cierto interés por la ciencia presocrática.[83]

[83] Richard Janko, "Socrates the Freethinker," in *A Companion to Socrates*, ed. Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar (Oxford: Blackwell, 2006) 59: «The evidence of the *Phaedo* and the *Clouds* strongly suggests that, at least during the 420s, Socrates

Desde el punto de vista histórico, más importa la bien atestiguada relación que Sócrates tuvo con un discípulo de Anaxágoras, Arquelao (DK 60 A 1-3, 5, 7).[84] Éste ha sido lamentablemente desatendido por los estudiosos cuando podría ser el gran protagonista de los textos que vamos a tratar. La atención de todos, acaso como efecto del mencionado trabajo de Theiler,[85] ha sido desviada hacia Diógenes de Apolonia, de quien tenemos más datos que de Arquelao. Sin embargo, uno debería preguntarse cómo el de Apolonia pudo tener tanta fortuna en la Atenas del siglo quinto, hasta el punto de remedarlo dos autores que no se han dedicado a la filosofía, como Aristófanes y Jenofonte. Por otra parte, si hay algún fondo de historicidad en las noticias cosmológicas atribuidas a Sócrates, ¿no será más verosímil que éstas procedan más bien de su "maestro" Arquelao? A decir verdad, la estancia de Diógenes en Atenas es en parte supuesta bajo la ulterior hipótesis de su presuntamente incontestable influencia sobre *Las nubes* de Aristófanes.[86] Sin embargo, sabemos con completa seguridad de una estancia de Anaxágoras en Atenas considerablemente prolongada, durante la cual ejerció de hecho un notable influjo sobre la ciu-

---

himself was attracted to a teleological adaptation of the doctrines of Anaxagoras.» Sobre Jenofonte, la cuestión socrática y la filosofía presocrática: cf. infra nota 103.

[84] John P. Anton, "Anaxagoras and Socrates," in *The Philosophy of Socrates. Elenchus, Ethics and Truth*, ed. Konstantinos J. Boudouris (Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1992) 35: «Socrates' association with Archelaus, and perchance with Anaxagoras, in Athens during his formative years should be regarded as a historical fact of great significance.» Cf. ibíd., pp. 32-35; Mario Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito* (Milano: Vita e Pensiero, 1998) 174; Klaus Döring, "Sokrates," in *Sophistik - Sokrates - Sokratik - Mathematik - Medizin*, ed. Hellmut Flashar (Basel: Schwabe, 1998) 153s.; Antonio Banfi, "I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del «Circolo di Pericle». Note di cronologia e di storia," *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 16 (1999) 12. Sin embargo, según Woodbury, la noticia de la relación discipular entre Arquelao y Sócrates depende de Teofrasto y sería una reconstrucción a partir del conocido relato del *Fedón*: cf. Leonard Woodbury, "Socrates and Archelaus," *Phoenix* 25 (1971) 299-309. Todo lo contrario opina Tarrant, quien, en base a Olimpiodoro, llega a afirmar que Anaxágoras en persona podría haber enseñado a Sócrates: cf. Harold Tarrant, "Olympiodorus and History," in *From the Old Academy to Later Neo-Platonism* (Burlington: Ashgate, 2011) XXI, 422. Aunque no sea aceptado por la mayoría de los estudiosos debido a la cronología, habría que añadir que este dato concordaría con Diogenes Laertius, II, 19, 45. En todo caso, el dato más fiable que proporciona Diógenes (II, 23) sobre la relación de Sócrates con Arquelao se apoya en Ión de Quíos, contemporáneo de ambos; se trata, pues, de una prueba difícil de relativizar del modo como hace Woodbury.

[85] Cf. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, cit., pp. 19-54. Laks ha criticado severamente los abusos de Theiler a este respecto: cf. *Diogène d'Apollonie*, cit., p. 275-280.

[86] Cf. Laks, ibíd., p. 112.

dad. Lo demuestran las múltiples anécdotas biográficas así como las numerosas referencias a Anaxágoras que encontramos en autores inmediatamente posteriores, especialmente en Aristóteles, que lo nombra más de sesenta veces. Además de la inclusión de Anaxágoras en los círculos sociales próximos a Pericles, consta la persistencia de varios discípulos suyos, entre los cuales había incluso un ateniense como Arquelao, mucho más a la mano de las mofas de Aristófanes que Diógenes.[87] De Arquelao existen noticias, por cierto, de una deriva "humanística" de su filosofía que nos es desconocida en Diógenes; algo que le pondría más cerca de ese Sócrates aplicado a la sofistería descrito por Aristófanes.

Con esto no queremos sobrevalorar a Arquelao como se ha sobrevalorado a Diógenes. En realidad, las similitudes entre sus filosofías, comparables con algunas ideas de Derveni, sobre todo reflejan un estado de opinión más o menos difundido entre los cada vez más numerosos "sabios" que andaban enseñando por la Hélade. Sí es menester tener presente que Anaxágoras es un filósofo del cual *se habla* en Atenas, como Sócrates mismo recuerda en dos importantes ocasiones (*Apol.*, 26d; *Phaed.*, 97b). Si Diógenes ha tenido un puesto tan relevante como muchos autores quieren atribuirle, es posible que esto se haya verificado más bien a través de los continuadores del saber enseñado por el Clazomenio, quizá menos conocidos pero acaso más influyentes en el día a día de la polis. Así, trataremos de encontrar elementos propios de la filosofía de Anaxágoras en los pasajes que veremos a continuación, teniendo en cuenta que sus doctrinas han pasado ya por quizá varios de sus herederos intelectuales y han sido sometidas a discusión en distintos círculos atenienses. En concreto, no se pueden desdeñar las contribuciones de los sofistas y del mismo Sócrates a la transformación de estas enseñanzas.

5.1. El Sócrates de Aristófanes

Aristófanes dibuja el personaje cómico llamado Sócrates concediéndole dos rasgos principales. Por un lado, es un físico, ocupado de los cielos y de los fenómenos meteorológicos; por otro, pa-

[87] John Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato* (London: Macmillan, 1953) 147: «… we must conclude, I think, that he [Aristophanes] expected his audience to know what an institution of the kind [the *Phrontisterion*] was like. If he has voluntarily or involuntarily confused Sokrates with anyone, it is not with Sophists like Protagoras and Gorgias or their followers, but with Anaxagoras and Archelaos.»

rece idéntico a los sofistas, un maestro de la defensa del peor argumento.[88] Omitiremos tocar este segundo aspecto para centrarnos en el primero, el cual ofrece más esperanzas de revelar alguna doctrina relacionada con Anaxágoras.[89]

Cuando aparece Sócrates en la obra de Aristófanes, lo hace literalmente *en las nubes*, pues está suspendido en las alturas, colgado dentro de una cesta, desde donde contempla los fenómenos atmosféricos. He aquí la explicación que el personaje da de tan extravagante conducta:

> Nunca habría yo llegado a desentrañar los fenómenos celestes si no hubiera suspendido mi inteligencia (τὸ νόημα) y hubiera mezclado (καταμείξας) mi sutil (λεπτὴν) pensamiento con el aire semejante a él. Si yo, estando en el suelo, hubiera examinado desde abajo las regiones de arriba, nunca habría desentrañado nada. Seguro, porque la tierra arrastra hacia sí la sustancia del pensamiento.[90]

---

[88] Cf. William K.C. Guthrie, *Socrates* (Cambridge: Cambridge UP, 1971) 41-57.

[89] Alessandro Chiappelli, "Nuove ricerche sul naturalismo di Socrate," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4 (1891) 398: «E ad Anassagora non meno che a Diogene e ad altre dottrine contemporanee si collegano alcune intuizioni che Socrate espone nelle Nubi d'Aristofane.» Según Degani, el Sócrates de las nubes envuelve en realidad la figura de Anaxágoras, mientras que Diógenes sólo tendría alguna importancia respecto del aire: cf. Enzo Degani, "Arifrade l'anassagoreo," *Maia* 12 (1960) 203, nota 30; ibíd., pp. 206-210. Para Montuori, los personajes satirizados bajo el nombre de Sócrates pertenecerían al círculo de Pericles y, entre ellos, estaría principalmente Anaxágoras, junto a Lampón, Empédocles e Hipódamo: cf. Mario Montuori, "Chi sono i « σοφιστάς » in Aristoph. *Nub.* vv. 332-333?," *Atti della Accademia di scienze morali e politiche di Napoli* 97 (1986) 12-14. Paul A. Vander Waerdt, "Socrates in the Clouds," in *The Socratic Movement*, ed. id. (Ithaca: Cornell UP, 1994) 66-75 ve en las *Nubes* a un Sócrates que refleja las mismas inquietudes por la naturaleza que el del *Fedón*, siguiendo de cerca a Anaxágoras y a Arquelao. Interpretando a Diógenes básicamente como un discípulo de Anaxágoras, Janko lo atisba detrás del Sócrates de Aristófanes ("The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus," cit., p. 70). Según Konstan, Aristófanes habría embozado bajo la máscara de Sócrates no sólo a Anaxágoras, sino también a Protágoras, Damón, Hipias de Élide y a Diógenes de Apolonia: cf. David Konstan, "Socrates in Aristophanes' Clouds," in *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. Donald R. Morrison (New York: Cambridge UP, 2011) 86. Aunque trata a ambos como discípulos de Anaxágoras, Rechenauer otorga más importancia a Diógenes que a Arquelao en las *Nubes*; eso sí, observa cierta presencia también de éste: cf. Georg Rechenauer, "Archelaus aus Athen," in *Frühgriechische Philosophie*, ed. Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer (Basel: Schwabe, 2013) 808; id., "Diogenes aus Apollonia," cit., pp. 827s.

[90] οὐ γὰρ ἄν ποτε ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα, λεπτὴν καταμείξας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα εἰ δ' ὧν χαμαὶ τἄνω κάτωθεν ἐσκόπουν, οὐκ ἄν ποθ' ηὗρον· οὐ γὰρ ἀλλ' ἡ γῆ βίᾳ ἕλκει πρὸς αὑτὴν τὴν ἰκμάδα τῆς φροντίδος (Aristophanes, *Nubes*, 227-230). Copio la traducción de Aristófanes, *Las Nubes. Lisístrata. Dinero*, ed. Elsa García Novo (Madrid: Alianza, 2002).

Ciertamente, este argumento parece fundarse en las ideas de Diógenes, que creía ver una ligazón entre la inteligencia y el aire. De tal modo, en base a que éste era tanto más puro cuanto más alto se encontrase, explicaba la falta de inteligencia de los brutos que se arrastran por la tierra; asimismo, colegía la superioridad del hombre en virtud de su postura erecta (Theophrastus, *De sensu*, 39, 44). Podría constituir incluso una confirmación de ello que Jenofonte (*Memorabilia*, I, 4, 11) ponga en labios de Sócrates una alusión a la privilegiada postura erecta del ser humano que lo sitúa por encima de los animales. Sin embargo, el Sócrates de Jenofonte no considera la postura erguida como causante de la inteligencia sino como medio concedido por la divinidad para otorgar al hombre un campo visual más extenso que el de las bestias.

Independientemente, pues, de la concurrencia de elementos propios de Diógenes, nos llama más la atención la semejanza con las ideas de Arquelao quien, como dijimos, admitía una mezcla en el entendimiento (τῶι νῶι ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μῖγμα: DK 60 A 4, §1). Según Aristófanes, Sócrates mezcla su mente con el aire para mejorar su dotación intelectual (cf. *Nubes*, 762). Aunque para la cosmología de Diógenes el tema de la mezcla es de secundaria importancia (DK 64 B 2), no parece serlo para su teoría del conocimiento (DK 64 A 19). Sin embargo, no debemos olvidar que Arquelao, no menos que el de Apolonia, ha considerado al aire divino y dotado de entendimiento (DK 60 A 7, 12), del cual se sirven todos los animales, pero en distintos grados (DK 60 A 4, §6). Por último, Aristófanes habla de νοῦς (*Nubes*, 317, 477, 635, 835, 1010, 1122) o bien de νόημα, como en el texto recién visto, pero no de νόησις, como Diógenes.[91]

También es verdad que Aristóteles notifica, al hablar acerca del alma según Diógenes, que ésta es de naturaleza aérea, pues el aire es la sustancia más sutil (λεπτότατον: *De an.*, I, 2, 405 a 24). Sin embargo, como bien sabemos, si Diógenes utilizó el término λεπτότατον —que asimismo aparece en el pasaje de Aristófanes citado, así como

[91] Stewart autor piensa que Aristófanes habría parodiado principalmente el *noûs* de Anaxágoras: cf. Douglas J. Stewart, "*Nous* in Aristophanes," *The Classical Journal* 63 (1968) 255. Comentando el pasaje del *Fedón* sobre Anaxágoras, dice Thomas M. Robinson, *Logos and Cosmos. Studies in Greek Philosophy* (Sankt Augustin: Academia, 2008) 103: «It seems to me equally interesting that Socrates has no comment on Anaxagoras' use of the word *Nous* rather than *Noesis*, (…). One possible reason is perhaps that, at a commonsense level, *Nous* (…) was more easily conceivable as a transcendental Intelligence not unanalogous to human intelligence, each being easily thinkable of as some sort of substance, since in this case the "active" content of the verb *noein* has faded from the picture.»

en otros, donde figura incluso en superlativo (cf. *Nubes*, 153, 320, 359)— lo haría seguramente en dependencia de Anaxágoras mismo (fr. 12). Una vez más, se ha de recordar lo poco original que resulta la teoría de Diógenes sobre el alma, pues de nuevo Aristóteles nos informa que era bastante habitual considerarla aérea: además de otros innominados filósofos, distintos de Diógenes (*De an.*, I, 2, 405 a 21), menciona particularmente a Heráclito (ibíd., 405 a 25) y a los órficos (ibíd., I, 5, 410 b 28).[92] Justo después de nombrar a estos últimos, el Estagirita se refiere a ciertos sujetos (τινες) que sostendrían los mismos puntos que aparecen en el citado paso de Aristófanes, a saber, la mezcla del alma con el aire exterior, en cuanto alma universal (ἐν τῷ ὅλῳ μεμῖχθαί), la aspiración de éste como una absorción del alma (ἀπολαμβάνεσθαί τι τοῦ περιέχοντος) y la superioridad del alma presente en el aire exterior respecto a la de los vivientes (ibíd., 411 a 7 – 411 a 23). Esta sección termina con la crítica de Aristóteles a este último aserto pues, según él, si el alma fuera aire, debería ser del todo homogénea (ὁμοιομερῆ) y no habría modo alguno de diferenciar la calidad del aire presente en los vivientes y fuera de ellos. Sin embargo, el texto de Aristófanes antes citado refleja que el tal Sócrates no encuentra problema alguno en considerar el aire exterior como semejante (ὅμοιον) a su alma y simultáneamente preferible. Probablemente, la discusión aristotélica pretenda argumentar yendo más allá de lo que han afirmado aquellos a quienes critica, si bien es digno de nota que se trate el problema bajo el aspecto de la semejanza de las partes entre sí y con el todo.[93]

Resulta difícil determinar a quién pueda hacer referencia Aristóteles, aunque las similitudes con el texto de Aristófanes sean grandes. Unos candidatos serían los órficos, algo que quizá podría

---

[92] La identificación del alma, sede de la conciencia, como una sustancia aérea, es una idea bastante común y no precisamente una genial invención de Diógenes. Citemos unas palabras de Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, vol. 1 (Tübingen: Mohr, ^{3}1903) 46 acerca de la comprensión homérica del hombre: «Der Mensch stirbt, wenn er den letzten Athem verhaucht: eben dieser Hauch, ein Luftwesen, nicht ein Nichts (so wenig wie etwa die Winde, seine Verwandten), sondern ein gestalteter, wenn auch wachen Augen unsichtbarer Körper ist die Psyche.» Cf. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, cit., p. 78; José S. Lasso de la Vega, "*Hombres y dioses en los poemas homéricos*," in *Introducción a Homero*, ed. Luis Gil (Madrid: Guadarrama, 1963) 242. Por poner un ejemplo cercano, Sófocles nos habla del "airoso pensamiento" (ἀνεμόεν φρόνημα: *Antigone*, 353). Cf. Euripides, *Helena*, 1014-1016; *Chrysippos*, ed. Nauck, fr. 839.

[93] Aunque de Arquelao tengamos varias noticias sobre el tema de las "partes semejantes" (ὁμοιομερῆ) hay que decir, en beneficio de Diógenes, que según Teofrasto el alma sería para Diógenes una parte de dios: μόριον τοῦ θεοῦ (DK 64 A 19, §42). ¿Será Diógenes un nuevo candidato para la invención del término (cf. supra nota 22)?

verse corroborado por la semejanza de esta idea con la "aspiración de un hálito infinito" que Aristóteles atribuye al desarrollo cósmico de los pitagóricos (*Phys.*, IV, 6, 213 b 24).[94]

En el paso de Aristóteles que hemos comentado falta un rasgo peculiar de la explicación de Diógenes sobre la excelencia del aire superior, a saber, las diferencias de humedad del agua (DK 64 A 19, §44; A 30). Sin embargo, el término ἰκμάς aparece en el texto de Aristófanes citado arriba, algo que debió de contribuir para que Diels lo incluyera como una "imitación" de Diógenes (DK 64 C 1). Obsérvese que el significado es ahí justo el contrario. Mientras que para Diógenes la humedad, brotando de la tierra, obstaculiza el pensamiento, el Sócrates de Aristófanes más bien teme que el aire húmedo e inteligente sea absorbido desde el suelo. Sin embargo, esta distorsión podría formar parte del juego de Aristófanes, pues al punto se refiere a la absorción de agua por los vegetales: como sabemos, Diógenes habla de la capacidad absorbente de la tierra (DK 64 A 17, 18).[95]

Otro paso en que Diels encuentra una burla de la filosofía de Diógenes es el momento en el cual se dice que Zeus ha sido destronado por Dinos, el nuevo rey del olimpo.[96] Es cierto que Diógenes pudo haber entendido que Zeus era en realidad el aire (DK 64 A 8; cf. DK 68 B 30) pero, como sabemos bien, este tipo de lecturas alegóricas se habían convertido en moneda común y estaban particularmente relacionadas con la "escuela" de Anaxágoras.[97] Por otra parte, es interesante la reflexión de Perilli, que ha sugerido la analogía del cambio de género del término δίνη por Δῖνος con la que hace Empédocles

[94] Es evidente que los pitagóricos poseen muchos puntos de contacto con los órficos, particularmente respecto a las doctrinas sobre el alma, de modo que se hace difícil delimitar sus fronteras pues los testigos parecen intercambiar las enseñanzas de unos y otros: cf. William K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Princeton: Princeton UP, 1993) 216-221. En la obra de Aristófanes existe también una alusión al Χάος como uno de los nuevos dioses que, junto a las Nubes, la Respiración y la Lengua, veneraría Sócrates (*Nubes*, 424, 627). No sería la única vez que aparecería el Caos órfico en Aristófanes, piénsese en el famoso pasaje de *Aves*., 690ss. (Bernabé 64, Kern 1).

[95] Con todo, no debe olvidarse que la relación de la humedad con el pensamiento, la cual depende del ambiente exterior, había sido sostenida también por Heráclito: cf. David B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry Into the Meaning of ψυχή Before Plato* (New Haven and London: Yale UP, 1981) 128s.

[96] Cf. *Nubes*, 828 = DK 64 A 1; igualmente, *Nubes*, 381, 1471.

[97] A propósito de lecturas alegóricas, en Aristófanes (*Nubes*, 1134) aparece un paralelo con una lectura alegórica de Anaxágoras del nombre de la luna, atestiguada por Platón (*Crat.*, 409a).

al hablar de Esfero en masculino.[98] Aunque Anaxágoras no debió de usar esa palabra (a pesar de DK 59 A 57), está claro que su περιχώρησις forma parte de este campo semántico y que el neologismo δῖνος, cuyo inventor es difícil de situar, podría haber recibido algún influjo de él.[99] Junto a la circulación cósmica del aire, está la del pensamiento —Aristófanes asocia ambos—, pues la mente aparece también "discurriendo" algunas veces en la obra (*Nubes*, 477, 761). Este movimiento rotatorio que podría estar unido a la primera impresión que podía causar el uso impersonal del verbo περιχωρέω por Anaxágoras.[100]

Por último, además de la descripción de la figura filosófica de Sócrates en la comedia, durante toda ella es recurrente un aspecto de su personalidad ridiculizado por Aristófanes. Se trata de la austeridad de la vida de Sócrates que, al parecer, el cómico encontraba improcedente (especialmente *Nubes*, 103, 363). Sabemos por distintas fuentes que ciertamente el modo de vida del filósofo habría destacado por su marcial aspereza.[101] Ahora bien, este desabrido desentenderse de las comodidades mundanas concuerda bastante bien con las noticias biográficas que tenemos sobre Anaxágoras, sobre todo si atendemos a las irónicas palabras que pronuncia Sócrates en el *Hipias mayor*: «Se dice que a Anaxágoras le sucedió lo contrario que a vosotros [los sofistas], pues habiendo recibido muchos bienes en herencia, los descuidó y los perdió todos. ¡Tan insensatamente se dedicó a la sabiduría!»[102] Como lo demuestran ésta y otras varias anécdotas de su vida,

---

[98] Cf. Lorenzo Perilli, *La teoria del vortice nel pensiero antico. Dalle origine a Lucrezio* (Pisa: Pacini, 1996) 14, nota 3; id., "I Presocratici," in *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, ed. Lorenzo Perilli, Daniela P. Taormina (Novara: UTET Università, 2012) 99, 145. Hemos comentado la posición de Perilli en cap. 2, nota 37.

[99] Cf. Ferguson, "ΔΙΝΟΣ in Aristophanes and Euripides," cit., p. 358. Está claro que el Δῖνος de Aristófanes hace referencia al δίνη usado ya por varios presocráticos. También está presente un juego de palabras entre el torbellino como tal y determinado tipo de vaso con forma cónica y que también recibía el nombre de δῖνος (*Nubes*, 1473; cf. id., *Vespae*, 618). Sin embargo, podríamos preguntarnos si Aristófanes no juega también con la similitud entre Δῖνος y la conocida expresión Διός νοός. Así, Zeus habría sido destronado por su propio turbulento *nóos* (al cual se refieren Anaxágoras, Arquelao y el papiro Derveni) del modo como Urano y Cronos lo fueron por sus respectivos hijos. Evidentemente, esto último es altamente especulativo.

[100] Cf. fr. 12; Plato, *Crat.*, 413c; véase nuestra observación en cap. 4, notas 120, 121. Tampoco debe olvidarse que Aristófanes relaciona el torbellino con la cosmología órfica en *Aves*, 697.

[101] Cf. Eudore Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^me^ et au IV^me^ siècles avant J.-C* (Liége: Vaillant-Carmanne, 1930) 77.

[102] τοὐναντίον γὰρ Ἀναξαγόρᾳ φασὶ συμβῆναι ἢ ὑμῖν· καταλειφθέντων γὰρ αὐτῷ πολλῶν χρημάτων καταμελῆσαι καὶ ἀπολέσαι πάντα – οὕτως αὐτὸν ἀνόητα σοφίζεσθαι – (*Hipp. ma.*, 283a).

Anaxágoras representó para la sociedad ateniense el modelo de vida inactiva, ocupada en saberes extemporáneos, que Aristófanes veía como frívola e inútil ociosidad (*Nubes*, 331-334, 359).

5.2. El Sócrates de Jenofonte

Una fuente de gran importancia para conocer a Sócrates es Jenofonte, quien ha transmitido algunos de los discursos que más han dado que hablar respecto de las ideas teológicas y religiosas de Sócrates. Debido a su importante carga de contenido teleológico constituyeron el blanco de las miradas de Theiler, el cual ha sido uno de los responsables de dirigir la atención de los intérpretes, hasta el día de hoy, hacia Diógenes de Apolonia como el presocrático que más pudo haber influido en dichos pensamientos. Hay que considerar, pues, los textos, teniendo en cuenta las variadas influencias que pueden haber concurrido en la imagen que Jenofonte nos presenta de Sócrates, entre las cuales no se debe descontar al mismo Sócrates.[103] Como hemos hecho hasta ahora nos preocuparemos principalmente por hallar alguna similitud con Anaxágoras.[104]

---

[103] A favor de la validez de estos pasajes para reconstruir la figura histórica de Sócrates: cf. Franz Hoffmann, *Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon im Zusammenhange ihrer Lehren von der Welt und dem Menschen* (Würzburg: Friedrich Ernst Thein, 1860) 17s.; Edward Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, vol. 1 (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1904) 65; Guthrie, *Socrates*, cit., pp. 25-28, 154-156; Leo Strauss, *Xenophon's Socrates* (Ithaca: Cornell UP, 1972) 101-105; Vander Waerdt, "Socrates in the Clouds," cit., pp. 74, 79-86; Mark McPherran, *The Religion of Socrates* (Pennsylvania: Pennsylvania State UP, 1996) 273-291; id., "Socratic Theology and Piety," in *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. John Bussanich and Nicholas D. Smith (London: Bloomsbury, 2013) 270-272; Fernando Souto Delibes, "La figura de Sócrates en Jenofonte" (Classical Philology Diss., Universidad Complutense de Madrid, 2000) 399, 533; Cristina Viano, "La cosmologie de Socrate dans les Mémorables de Xénophon," in *Socrate et les socratiques*, ed. Gilbert Romeyer Dherbey et Jean-Baptiste Gourinat (Paris: Vrin, 2001) 97-119; Giovanni Reale, *Socrate* (Milano: Rizzoli, 2001) 273-281; id., *Sofisti, Socrate e socratici minori*, vol. 2, *Storia della filosofia greca e romana* (Milano: Bompiani, 2004) 183, 189s.; Miguel Pérez de Laborda, "Sócrates," in *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, ed. Francisco Fernández Labastida, Juan Andrés Mercado, accessed June 18, 2013, URL = <http://www.philosophica.info/archivo/2006/voces/socrates/Socrates.html>; Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, cit., pp. 78-86. Un artículo reciente contrario a la adhesión de Sócrates a los argumentos teleológicos expuestos por Jenofonte: cf. Benjamin Lorch, "Moderation and Socratic Education in Xenophon's *Memorabilia*," *Polis* 26 (2009) 185-203.

[104] Ya Dümmler estaba completamente convencido de la importancia de Anaxágoras en estos pasajes, aunque supuso la mediación de ciertos autores anteriores a Jeno-

En el capítulo cuarto del primer libro de los *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte trata de defender al filósofo de la acusación de impiedad mostrando su reverencia por los dioses. Para esto, narra un diálogo entre Sócrates y su discípulo Aristodemo, el cual habría tenido dificultades para reverenciar a la divinidad. El maestro lo intenta convencer preguntándole qué tipos de personajes le parecen mejor logrados por los artistas, si los inertes y privados de conocimiento o bien los sensatos y activos. Como Aristodemo prefiere los segundos, Sócrates toma pie para mostrar que en la obra de arte del cosmos se pueden encontrar muchos motivos para pensar en un obrar inteligente, puesto que unas cosas están constituidas para el provecho de otras. Así, describe distintos rasgos de la constitución del cuerpo humano, hábilmente diseñado para la mayor comodidad posible. En cierto momento de su exposición, Sócrates invita a Aristodemo a volver los ojos sobre sí mismo (I, 4, 8). Entonces comienzan unas líneas que, como ha sido observado,[105] tienen una gran semejanza con un paso del *Filebo*, donde Sócrates propone a Protarco considerar las facultades psíquicas; lo cual significa también cierta introspección (*Phil.*, 28a-c). Estamos tocando un tema notoriamente socrático, a saber, el conocimiento de uno mismo, según reza la invitación del oráculo de Delfos que Sócrates cita con gusto.[106]

La discusión del *Filebo* versa sobre el placer y es por ello que Sócrates dirige su mirada en ese momento hacia la prudencia, la ciencia y el entendimiento (φρόνησιν δὲ καὶ ἐπιστήμην καὶ νοῦν: 28a) en cuanto estas capacidades del ánimo proporcionan al placer cierto bien (τι μέρος ταῖς ἡδοναῖς ἀγαθοῦ: ibíd.). La reverente mención de dichos factores intelectuales hecha por Sócrates motiva a Filebo para aseverar que semejante religiosidad revela que Sócrates habla en ese momento de "su dios" (τὸν σεαυτοῦ θεόν: 28b). Nos topamos aquí con la conocida idea enunciada por Eurípides acerca del *noûs* como "dios en

---

fonte, sobre todo Arquelao y Diógenes: cf. Ferdinand Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen* (Giessen: Riecker, 1889) 107-111, 223-234. A pesar de mencionar a Diógenes, McPherran considera que el pasaje puede basarse en parte en Anaxágoras, cuyo pensamiento estaría más cerca del mismo Sócrates, al haber separado el *noûs* de la mezcla: cf. Mark McPherran, "Socrates on Teleological and Moral Theology," *Ancient Philosophy* 14 (1994) 260; id., *The Religion of Socrates*, cit., pp. 289s. Véase también Guthrie, *Socrates*, cit., p. 155; Ignacio Yarza, "Nous," in *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy*, ed. Robert L. Fastiggi, vol. 3 (Detroit: Gale, 2013) 1087.

[105] Cf. v. gr. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, cit., p. 21; Souto Delibes, "La figura de Sócrates en Jenofonte," cit., p. 399.

[106] Cf. *Memorabilia*, IV, 2, 24; *Protag.*, 343a.

nosotros" y cuyo contenido está relacionado por varias fuentes con Anaxágoras.[107] No podemos pasar por alto que, una vez más, el *noûs* hace aparición como fuente de bondad (también emplea τἀγαθόν: 22c).

Por si acaso nos quedaba alguna duda de que este dios inmanente es el mismo *noûs* cósmico de Anaxágoras, Sócrates continúa diciendo que «todos los sabios, reverenciándose a sí mismos, están de acuerdo en que el intelecto (νοῦς) es para nosotros el rey del cielo y de la tierra.»[108] Al poco, el personaje Protarco se hace eco de las palabras de Sócrates, expresándose de modo muy cercano al fragmento duodécimo de Anaxágoras: «Decir que el intelecto ordene todo es digno del panorama del mundo, el sol, la luna, los astros y todas sus revoluciones.»[109] De esta manera, el razonamiento de Sócrates se basa en la comparación entre el microcosmos —el hombre— y el macrocosmos. Como dirá al concluir esta sección (*Phil.*, 30c-e), el intelecto constituye una causa del todo, es decir, del universo, del mismo modo como lo constituye del hombre. Este tipo de raciocinio está basado en la consideración de los elementos materiales, *parcialmente* presentes en el hombre, que en el todo, donde son más abundantes, despliegan todo su poder y belleza (ibíd., 29b-c). Ambas consideraciones poseen un fundamento bastante claro en Anaxágoras, de lo que estaremos seguros si recordamos sendas explicaciones de Aristóteles. Por un lado, Anaxágoras habla de una contextura similar así para las cosas fenoménicas como para el conjunto del universo: «Cada una de las partes es una mezcla, igual que el todo» (*Phys.*, III, 4, 203 a 23s.).[110] Por otro lado, también existe una analogía entre la intervención del *noûs* en los vivientes y su acción en el cosmos: «El entendimiento, igual que en los vivientes, también en la naturaleza constituía la causa de todo orden y concierto» (*Metaph.*, A, 3, 984 b 15-17).

Con esto podemos volver sobre Jenofonte y tomar en consideración la argumentación de Sócrates. Observemos que Sócra-

---

[107] Cf. DK 59 A 20c y cap. 4, nota 33.

[108] πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (*Phil.*, 28c).

[109] τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον (*Phil.*, 28c). Compárese con Anaxágoras: *πάντα διεκόσμησε νοῦς*, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε *ἄστρα* καὶ ὁ *ἥλιος* καὶ ἡ *σελήνη* (fr. 12).

[110] Respecto a la escasez de cada ingrediente (*μικρόν* τε τούτων ἕκαστον παρ' ἡμῖν ἔνεστι: *Phil.*, 29b) en las cosas fenoménicas, considérese también la interpretación que Aristóteles daba de "lo pequeño" (ἡ μικρότης) en Anaxágoras: cf. *Metaph.*, I, 6, 1056 b 27-31.

tes parangona el sujeto humano con el cosmos de un modo muy similar al seguido en el *Filebo*:

> — ¿Tú mismo crees que hay algo racional en ti?
> — Pregunta y te responderé.
> — Y fuera de ti ¿no crees que haya nada racional? Y aun sabiendo que tienes en tu cuerpo una pequeña parte de la tierra, que es mucha, y de la humedad, que es tan grande, sólo tienes una pequeña porción, y sin duda de cada uno de los otros elementos, que, siendo grandes, sólo has asumido una pequeña parte para ensamblar tu cuerpo. Aun así, ¿crees haber acaparado, por una especie de buena suerte, la inteligencia, que es lo único que no está en ninguna parte, y estos elementos infinitos en numero y grandeza te imaginas que se mantienen en orden sin una inteligencia?[111]

De nuevo aparece el *noûs* como gobernante y ordenador del sujeto humano y del cosmos; asimismo se hace mención a la pequeña cantidad de los elementos sitos en el cuerpo humano frente a su enorme tamaño en el conjunto. Este texto, sin embargo, introduce una terminología muy próxima a Anaxágoras en el terreno de la composición física de las cosas. Para empezar, se habla de la posesión de una "parte" (μέρος) de tierra, humedad, etc.[112] Ciertamente, no consta el mismo término μοῖρα que emplea Anaxágoras (fr. 6, 11, 12), algo que

---

[111] Σὺ δὲ σαυτῷ δοκεῖς τι φρόνιμον ἔχειν; Ἐρώτα γοῦν καὶ ἀποκρινοῦμαι. Ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτ' εἰδὼς ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι· νοῦν δὲ μόνον ἆρα οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι, καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινά, ὡς οἴει, εὐτάκτως ἔχειν; (I, 4, 8). Para la traducción: cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, ed. Juan Zaragoza Botella (Madrid: Gredos, 1993).

[112] En este pasaje, Dümmler y Chiappelli ya vieron una referencia a la presencia de "partes" de unas cosas en otras, según los principios de Anaxágoras: cf. Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, cit., p. 110; Chiappelli, "Nuove ricerche sul naturalismo di Socrate," cit., p. 397. Recordemos que Sócrates hace un uso análogo de las "partes" homeómeras en Plato, *Phaed.*, 96a. Anton y Furley creen que Sócrates debió de tomar la teoría de la composición de la materia según Anaxágoras, corrigiéndola a modo de una —incipiente y *ante litteram*— teoría platónica de las Formas: cf. Anton, "Anaxagoras and Socrates," cit., pp. 24-28; David J. Furley, "From Anaxagoras to Socrates," in *The Philosophy of Socrates. Elenchus, Ethics and Truth*, ed. Konstantinos J. Boudouris (Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1992) 78-80. No debe olvidarse a este respecto que el verbo "participar" (μετέχω) aparece tres veces en los fragmentos de Anaxágoras (fr. 6, 12). A este respecto, Anton llama la atención sobre la inspiración en los principios de Anaxágoras del verbo μετέχω empleado por el joven Sócrates en *Parm.*, 129a: cf. John P. Anton, "Ionian Philosophy in Athens: The Presocratic Socrates," in *Ionian philosophy*, ed. K. J. Boudouris (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989) 39.

quizá aproxime el texto a Empédocles, pues éste hace un uso semejante de μέρος para hablar de las proporciones de los elementos.[113] Con todo, hay que reconocer que la lógica es semejante a la de Anaxágoras, también por equiparar las cualidades con los elementos (la humedad y la tierra, en este caso), tal como hacen, junto al Clazomenio, varios escritos médicos. Además, la forma de referirse a la masiva cantidad de los componentes del mundo, «infinitos en número y en grandeza» (ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα), es casi idéntica a algunas formulaciones de Anaxágoras sobre los ilimitados ingredientes de su mezcla.[114]

Asimismo podría estar presente otro rasgo doctrinal propio de Anaxágoras en el parágrafo siguiente, en el cual Sócrates repasa las ventajas del cuerpo humano sobre el de los brutos. Entre ellas, son destacadas las manos, que confieren a los hombres la posibilidad de realizar obras en provecho propio (I, 4, 11). Como bien sabemos, Anaxágoras también ponía las manos como rasgo distintivo de la complexión humana en comparación con las bestias.[115] Es más, la manera que tiene Jenofonte de presentar este argumento es particularmente interesante. Recordemos que, para Anaxágoras, según nos informa Aristóteles (*De part. an.*, IV, 10, 687 a 7-11), las manos eran la causa de la superioridad intelectual del hombre, como si —por usar la forma de expresarse del Estagirita— la naturaleza hubiera dado inteligencia al hombre por estar dotado de semejantes extremidades. Según Aristóteles, por el contrario, la naturaleza sólo entrega los instrumentos apropiados a quienes están en condiciones de saberlos utilizar. Cuando comentamos dicho texto (cap. 4.3), pensando en las propias palabras de Anaxágoras (fr. 21b), sospechamos que éste podría haber hablado de un "uso" del intelecto, algo que aparentemente lo dotaría de rasgos instrumentales.

Pues bien, el razonamiento del Sócrates de Jenofonte guarda cierta semejanza con el descontento de Aristóteles. Para poner de manifiesto la armoniosa perfección que conforman juntamente el cuerpo y el alma humanos, hace ver a su interlocutor que a un ser dotado de inteligencia le sería de poca utilidad el cuerpo de un buey,[116]

---

[113] Cf. DK 31 B 96; B 22, v. 1. Sedley ha encontrado otros puntos en común con Empédocles en estos pasajes: cf. *Creationism and Its Critics in Antiquity*, cit., pp. 81, 84.

[114] ἄπειρα (…) πλήθει καὶ μεγέθει (fr. 1); ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος (fr. 2), etc.

[115] Este paralelismo fue advertido por Chiappelli, "Nuove ricerche sul naturalismo di Socrate," cit. p. 397.

[116] Esta hipótesis se asemeja al sino de los compañeros de Ulises, quienes, aun conservando intacto su νοῦς humano, por las artes de Circe adquieren la complexión corporal de los cerdos: cf. *Odyssea*, X, 240.

así como seguiría siendo igualmente bruto aquel animal que, sin raciocinio, dispusiese de manos (I, 4, 14). El planteamiento del problema recuerda a un discurso que Eurípides pone en boca de Teseo, en el cual la divinidad segrega al ser humano de entre la muchedumbre de las bestias al entregarle el entendimiento.[117] Anteriormente, ya Esquilo había hablado de la desgraciada situación de los hombres que vivían como vulgares animales antes de serle dado por Prometeo el pensamiento (*Prometheus vinctus*, 443s.). Por último, según narra Platón (*Protag.*, 321c), Protágoras pudo haber supuesto que el cuerpo humano adquirió originalmente su constitución antes de recibir el entendimiento.

Es, pues, claro que Sócrates polemiza con semejante perspectiva tan en boga entre sus contemporáneos, la cual otorgaría una prioridad al menos temporal al cuerpo humano sobre su alma. Aunque en todos los citados relatos las destrezas técnicas poseen un gran protagonismo en la sobresaliente situación del hombre respecto de los brutos, era Anaxágoras quien había señalado la importancia de las manos. Posiblemente, Sócrates replica al Clazomenio de modo tácito que, de haber procedido según éste dice, la divinidad se habría mostrado insensata otorgando tan útil instrumento a quien aún no sabía emplearlo. Así, Sócrates se habría adelantado en cierta manera a la crítica de Aristóteles. Podríamos confirmar esta hipótesis cotejándola con un pasaje del libro cuarto de los *Recuerdos de Sócrates*, que posee muchos puntos en común con este capítulo. En el capítulo tercero de dicho libro, Sócrates recorre los beneficios que los seres humanos han recibido de los dioses y, después de haber contemplado el cosmos, presta atención a las bestias y a los vegetales; entre ellos, sobresale el ser humano debido justamente a la razón y el habla (IV, 3, 11-12), los cuales constituyen un don infundido por la divinidad. Precisamente son estas facultades mentales prominentes las que determinan, según Sócrates, la capacidad para emplear útiles y desarrollar técnicas (y no

[117] αἰνῶ δ' ὃς ἡμῖν βίοτον ἐκ πεφυρμένου / καὶ θηριώδους θεῶν διεσταθμήσατο, / πρῶτον μὲν ἐνθεὶς σύνεσιν (*Supplices*, 205-207). El texto de Eurípides también se parece al pasaje de Aristóteles donde habla de Anaxágoras; prueba de que el contexto temático es el mismo. Compárense ambos: ἔλεξε γάρ τις ὡς τὰ χείρονα / πλείω βροτοῖσίν ἐστι τῶν ἀμεινόνων. / ἐγὼ δὲ τούτοις ἀντίαν γνώμην ἔχω, / πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς (ibíd., 200-203); οἱ λέγοντες ὡς συνέστηκεν οὐ καλῶς ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ χείριστα τῶν ζῴων (ἀνυπόδητόν τε γὰρ αὐτὸν εἶναί φασι καὶ γυμνὸν καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπλον πρὸς τὴν ἀλκήν) οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν (Aristoteles, *De part. an*, IV, 10, 687 a 23-26). Es más, este texto constituye una cita prácticamente literal del *Protágoras*, que enseguida mencionamos: τὸν δὲ ἄνθρωπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον (*Protag.*, 321c).

al revés). Evidentemente, hace su aportación aquí aludiendo al lugar común que acabamos de señalar.

En segundo lugar, el Estagirita se oponía también a aquella idea que —como sospechamos— debieron de sugerir las propias palabras de Anaxágoras, según las cuales el hombre, para mover las manos y el cuerpo en general, "usaría" el entendimiento. Pues bien, Sócrates concluye sus reflexiones persuadiendo a su interlocutor de la siguiente manera:

> Mi buen amigo, aprende de una vez que la inteligencia que hay en ti maneja (μεταχειρίζεται) tu cuerpo como quiere. Hay que pensar por ello que también la inteligencia que hay en el todo lo dispone todo como ella le place, y no pienses que tu ojo puede alcanzar muchos estadios y que el ojo de la divinidad sea incapaz de verlo todo al mismo tiempo, o que tu alma pueda ocuparse de las cosas de aquí y de las de Egipto y Sicilia, y que la inteligencia de dios no sea capaz de pensar en todo al mismo tiempo (…) conocerás que la divinidad es de tal grandeza y tal categoría que puede verlo todo al mismo tiempo, oírlo todo, estar presente en todas partes y preocuparse de todo al mismo tiempo.[118]

Como se puede ver, también Sócrates, en vez de hablar de un "uso" del *noûs*, prefiere decir que es el *noûs* quien "usa" el cuerpo, con un verbo (μεταχειρίζω) que implícitamente se refiere a las manos (χεῖρας). Por otra parte, el texto refleja de nuevo el curso de los pensamientos que vimos en el *Filebo*, donde, aludiendo a Anaxágoras, Sócrates discurría partiendo del microcosmos para llegar hasta el macrocosmos. Este mismo tema vuelve a aparecer en el tercer capítulo del libro cuarto que antes mencionábamos: «Es más, hasta el alma humana, que participa de la divinidad como ningún otro elemento humano, es evidente que reina dentro de nosotros.»[119] Por otra parte, aunque Sócrates discrepe de Anaxágoras respecto al "uso del

---

[118] ὠγαθέ, ἔφη, κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται. οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν <τῷ> παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι, καὶ μὴ τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν, μηδὲ τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι (…) γνώσει τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι [αὐτούς] (*Memorabilia*, I, 4, 17-18). Tomás Calvo Martínez, "La religiosité de Socrate chez Xénophon," in *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence. 6-9 novembre 2003*, ed. Michel Narcy et Alonso Tordesillas (Paris: Vrin, 2008) 60: «Cette nouvelle allusion à une Intelligence Cosmique, qui rappelle le contexte de la philosophie de la nature, est suivie de l'usage du mot *theos* (" dieu ") *au singulier* (…) : il s'agit de l'intelligence du dieu qui peut tout dans l'univers et qui est capable de s'occuper de tout.»

[119] ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἥ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν (*Memorabilia*, I, 3, 14).

entendimiento," al igual que él se refiere (IV, 3, 5 y 10) a la utilización que los hombres hacen en provecho propio de los frutos de la tierra (fr. 4a) así como de los animales (DK 59 B 21b).

El marco en que se inscriben los razonamientos de Sócrates está en plena sintonía con Anaxágoras. Por esta razón, aunque las últimas palabras del pasaje citado puedan recordar a la omnisciencia del aire de Diógenes (DK 64 A 8; B 5),[120] en realidad evocan la afirmación de Homero y Hesíodo sobre el conocimiento de la divinidad, que «lo ve todo y lo oye todo.»[121] Quizá podría encontrarse la sentencia bajo la influencia de la recepción de Jenófanes, sobre todo por lo que respecta a la simultaneidad de este conocimiento.[122] Sin embargo, la referencia a la consideración de los distintos lugares geográficos apunta de nuevo a Homero (*Ilias*, XV, 80-83), que los usa para explicar la celeridad del *nóos* humano, con la cual compara la del desplazamiento de los dioses.[123]

6. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos podido asomarnos al paisaje intelectual del siglo quinto, orientando nuestra mirada principalmente hacia

---

[120] A favor de la presencia de Diógenes, puede contrastarse éste con el mencionado relato de *Memorabilia*, IV, 3, 5-9, donde Sócrates insiste en la armónica sucesión de las estaciones y los periodos celestes, tan provechosa para el hombre: cf. Diógenes de Apolonia, DK 64 B 3. Sin embargo, es claro que Anaxágoras se ocupó de estos temas, sobre todo si, con Sedley (*Creationism and Its Critics in Antiquity*, cit., pp. 23s.), se interpretan estas palabras suyas en sentido antropocéntrico: καὶ ἠέλιόν τε αὐτοῖσιν [τοῖς ἀνθρώποισιν] εἶναι καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα (fr. 4a). Así ha pensado Orígenes, quizá en base a este texto y a unos versos de Eurípides: cf. *Contra Celsum*, IV, 77; Adelmo Barigazzi, "Una citazione di Anassagora in Plutarco," *Prometheus* 15 (1989) 193-198.

[121] Ἠέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις (*Ilias*, III, 277). Cf. *Odyssea*, XI, 109; XII, 323; *Opera et dies*, 267; *Theogonia*, 613.

[122] οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει (DK 21 B 24, Graham 36). Critias también habría aludido a este pensamiento: ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο, ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ, *νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων*, φρονῶν τε καί προσέχων τε ταῦτα, καὶ φύσιν θείαν φορῶν, ὃς πᾶν [μὲν] τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται, <τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX, 54 = DK 88 B 25). Cf. Raoss, "Anassagora e Crizia," cit., pp. 256-257.

[123] Jenofonte mismo usa ese mismo símil en esta obra: θᾶττον δὲ νοήματος (*Memorabilia*, IV, 3, 13). Resulta admirable que Theiler, obstinándose en ver a Diógenes por todos sitios, ignore estos pasajes homéricos que acabamos de mencionar: cf. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, cit., p. 20. Véase la crítica de Laks, *Diogène d'Apollonie*, cit., pp. 275-280.

Atenas, donde enseguida florecerán Platón y Aristóteles. Este último constituye probablemente el testigo de mayor importancia para el conocimiento de Anaxágoras. Por tanto, tiene un gran interés analizar la corriente de interpretación de la filosofía del Clazomenio que llega hasta él. De tal manera, hemos tratado de ofrecer unas líneas de investigación para completar la obra de Silvestre, quien omitió examinar autores aparentemente secundarios pero que han podido ser muy influyentes.

En primer lugar, hicimos referencia a un grupo de filósofos, cuya vinculación histórica con la persona de Anaxágoras es cierta. Estos filósofos "anaxagóreos" no sólo han reelaborado varias doctrinas del maestro sino que además han ejercido una significativa influencia en Atenas. Particularmente, Sócrates mantuvo cierta relación con uno de ellos, Arquelao, algo que no puede ser desdeñado. Si algo sabemos con seguridad de la filosofía de Arquelao es que sostuvo básicamente los mismos principios que Anaxágoras, a saber, el *noûs* y la mezcla. Es más, incluso podría haber insistido en el concepto de "partes" hasta determinar la famosa idea de "homeómero" que quedará ligada con la doxografía acerca de Anaxágoras para siempre. La aparición de esta enseñanza en varios textos donde algunas doctrinas físicas son puestas en boca de Sócrates podría confirmar esta posibilidad.

Otro personaje interesante es Metrodoro, representante de la exégesis alegórica; se sitúa así en la renovación del pensamiento teológico desarrollada en el siglo quinto. La acusación de impiedad contra Anaxágoras que se repetirá en el proceso de Sócrates, unida a las parodias de Aristófanes, refleja un hondo cambio cultural y religioso. Debemos aclarar que no se trata de un "alejamiento de lo religioso" como si esto significase un verdadero "alejamiento de lo divino" supuestamente imprescindible como causa o consecuencia del progreso filosófico o científico en general. En estos personajes, tenidos por impíos por sus contemporáneos y sin embargo alabados como ejemplarmente piadosos por generaciones posteriores, hemos de ver más bien exponentes de un cambio cultural que, por novedoso, despierta recelos. Esta polifacética renovación del mundo griego entraña también un cambio de índole religiosa y teológica; pero un cambio no significa una involución hacia el ateísmo. El todavía reciente descubrimiento del papiro Derveni debería convencernos de que muchos intelectuales del siglo quinto no consideraban la filosofía como una amenaza para la religión sino más bien lo contrario.

Diógenes de Apolonia es el pensador directamente influido por Anaxágoras de cuya filosofía podemos hacernos una idea más

completa. Esto ha supuesto que le fuera atribuido un influjo de mucho mayor alcance del que posiblemente tuvo. En este sentido, hay que tener en cuenta la crítica que dirigieron contra Theiler varios estudiosos y recientemente ha sido retomada por Laks. Así, sería probable que, como piensa Sedley, haya sido Sócrates el verdadero genio de la teleología. Naturalmente, toda causalidad eficiente formulada explícitamente significa ya la admisión de cierta causalidad final, la cual no es sino la determinación de la causa moviente. Anaxágoras dio incluso un paso más, como vimos en el capítulo anterior, porque supo distinguir las ventajas que ofrece la causalidad de un agente racional. Semejante agente puede estructurar su obrar en medios y fines, algo que se advierte ya en la elección de los instrumentos oportunos. De esta manera, *un solo* agente, si es inteligente, puede explicar más fenómenos que varios principios irracionales, los cuales obran en una sola dirección, como la Amistad y el Odio de Empédocles. Sócrates desarrolla esta intuición de Anaxágoras no tanto para continuar con la investigación física sino más bien para dar un fundamento metafísico a la ética. Ciertamente, hemos visto repetidas asociaciones del *noûs* de Anaxágoras a cierta bondad en Arquelao, Diógenes, Derveni… Sin embargo, fue Sócrates quien supo ahondar en la motivación misma del *noûs* y preguntarse cuál era la razón por la cual obraba, a saber, para beneficiar al ser humano. La respuesta no suponía una completa novedad, se trataba de una universalización a todos los hombres del cuidado providencial que los dioses homéricos tienen por determinados individuos. Esta providencia extendida al género humano en su conjunto se sostiene ahora no por un relato particularista —tal es la naturaleza del mito— sino mediante una aclaración de alcance cósmico. Así, la reflexión metafísica proporciona un cimiento no sólo para el restringido ámbito de la piedad religiosa sino que está en condiciones de soportar una lectura teológica de la ética.[124] De esta forma, Sócrates prolongaba y justificaba con argumentos filosóficos la idea tradicional de la divinidad como salvaguarda de la justicia.

[124] Cf. Xenophon, *Memorabilia*, I, 1, 19; 3, 3; 4, 19; IV, 3, 16s., etc.

CAPÍTULO VI

ANAXÁGORAS Y ARISTÓTELES

En el capítulo anterior comenzamos un recorrido histórico por el pensamiento helénico del siglo quinto antes de Jesucristo con el objeto de comprender cómo el torrente de las ideas de Anaxágoras había discurrido por las calles de Atenas hasta el florecimiento de los más conocidos filósofos clásicos, Platón y Aristóteles. Anaxágoras es el primer filósofo de renombre establecido en dicha polis. Llega a la ciudad en el cénit de su esplendor y proyección exterior, justo cuando la filosofía griega está a punto de experimentar una nueva etapa, la sofística. A pesar de ser, en sentido estricto, uno de los últimos "físicos," en Atenas será considerado en el siglo cuarto como el sabio a la antigua usanza por excelencia. Esto también supone una ironía histórica, dado que sus contemporáneos atenienses lo habían tenido más bien por un innovador. En todo caso, los varios decenios en los que el filósofo moró en Atenas lo convirtieron no sólo en un símbolo de notable repercusión en toda la sociedad sino principalmente en un faro para quienes a partir de ese momento pretendían orientarse en la navegación filosófica. Así, no cabe duda que Sócrates recibió algo más que una fuerte impresión de la lectura de su libro, puesto que el más egregio de sus discípulos retomará la filosofía de Anaxágoras, aunque lo haga a su manera. Vamos, pues, a continuar con nuestro relato, comenzando por Platón, aunque no podamos estudiar a fondo toda la resonancia en él del pensamiento de Anaxágoras. Este último episodio lo acometemos sobre todo con el intento de ahondar en aquella recepción cuyo volumen textual es más significativo, es decir, la de

Aristóteles. Platón nos sirve como quicio para entrar en la filosofía de la Academia, donde las tesis de Anaxágoras debieron de representar una especie de paradigma a partir del cual se podía tomar impulso en la tarea de filosofar. Con la ayuda de estos últimos autores que vienen a unirse al bagaje del cual hicimos acopio ya en las páginas anteriores, esperamos acudir a la obra de Aristóteles mejor aparejados.

Los testimonios del Estagirita sobre los presocráticos están sometidos a frecuentes discusiones entre los estudiosos, pero son de tal detalle, amplitud y antigüedad que prescindir de ellos sería muy perjudicial para nuestro conocimiento de esta primera etapa del pensamiento. Sea como fuere, hemos de acudir a ellos, pero tomando algunas previsiones a fin de evaluarlos correctamente. A pesar de su juicio excesivamente negativo acerca de estas noticias, Cherniss ofreció de pasada una relevante pista para la investigación posterior.[1] Según él, algunos de los "malentendidos" en los que el Estagirita presuntamente incurriría al exponer el pensamiento de sus antecesores, se deberían al hecho de haber aceptado las interpretaciones de otros pensadores. Con nuestra historia de la recepción, hemos saludado calurosamente esta sugerencia, tratando de integrarla positivamente, puesto que el fenómeno usualmente designado como "reinterpretación" no ha de significar necesariamente corrupción sino probablemente clarificación y enriquecimiento. Claro está, habremos de utilizar principalmente los fragmentos conservados para contrastar las afirmaciones que se hagan sobre Anaxágoras, pero esto no supondrá poner a Aristóteles bajo sospecha. Habida cuenta del precario estado de nuestras fuentes de conocimiento así como de nuestras muchas desventajas en comparación con la situación del Estagirita y otros filósofos antiguos, la mejor prevención que el investigador debería tener no habría de ponerle en guardia tanto ante las fuentes cuanto ante su propio juicio. Así, es posible que buena parte de las contradicciones que se creen descubrir entre distintas afirmaciones de Aristóteles y los fragmentos de Anaxágoras, probablemente procedan de dar por supuesto desde el principio que se está leyendo una reseña de la filosofía de éste, bien fijada desde el principio en su terminología, sus diversos apartados y su comprensión de fondo. Podría ser que Aristóteles hiciera un uso dinámico de sus fuentes de inspiración, interpretándolas, criticándolas o sacando provecho de ellas, ora de un modo, ora de otro, sin ajustarse a patrones rígidos, con tal que le fueran útiles en cada caso para la investigación en curso. Con conciencia de esta posibilidad, intentare-

[1] Cf. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore: John Hopkins, 1935) 353.

mos llevar a cabo nuestra investigación, inclinándonos a presuponer la sagacidad del Estagirita para entenderse a sí mismo y a sus predecesores.

1. ANAXÁGORAS Y LA ACADEMIA

La cantidad de pasajes en los que, desde su juventud, Aristóteles se entrega a la polémica contra la doctrina de las Ideas, nos revela que para él es crucial refutar semejante sistema a fin de elaborar su propia filosofía. Este hecho nos advierte sobre sus propósitos y planteamientos latentes a la hora de contemplar los presocráticos. En el caso de Anaxágoras disponemos también de varios pasos en los que Aristóteles mismo lo pone en relación con esta escuela filosófica. Por lo tanto, es necesario tener presente, aunque tan sólo sea de modo sumario, las doctrinas sostenidas en la Academia, para comprender la recepción de Anaxágoras que vemos en Aristóteles.[2]

1.1. Platón

No es el momento aquí de cumplir la compleja tarea de presentar la entera recepción de Anaxágoras en Platón en cuanto tal. A lo largo de nuestra investigación han ido apareciendo en diferentes ocasiones pasajes cruciales de este filósofo en los que hace referencias explícitas al Clazomenio o bien se refiere a él indirectamente.[3] Aquí querríamos tan sólo poner en comparación algunos elementos doctrinales propios de Anaxágoras con la doctrina platónica de las Ideas, principalmente en la versión referida por Aristóteles.

---

[2] Agradezco al profesor Christof Rapp haberme hecho ver que las preocupaciones de Aristóteles se vuelcan en primer término hacia la Academia y sólo después y a través de ella, a la filosofía presocrática.

[3] Cf. sobre todo cap. 4.3. También pueden consultarse las páginas sobre la doxografía de Platón en Maria Luisa Silvestre, *Anassagora nella tradizione filosofica* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989) 43-56. Cf. Olof Gigon, "Anaxagoras bei Platon und Aristoteles," in *Ionian philosophy*, ed. Konstantinos J. Boudouris, (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989) 142-164. Por su parte, Lanza cree que un examen atento de la recepción de Anaxágoras en Platón es determinante para comprender la misma en Aristóteles: cf. Diego Lanza, "Anassagora μάλα φιλόσοφος," *Athenaeum* 42 (1964) 548-559.

Desde el punto de vista del vocabulario, debe ser resaltado que Anaxágoras designe algunas de las propiedades de las semillas como ἰδέας (fr. 4a). Además, expresa la presencia de unas cosas en otras diciendo que cada una de ellas "participa" (μετέχει) de porciones de las demás (fr. 6, 12), de modo que no existe el ser "separado" (χωρὶς: fr. 6). Frente a esta mezcla se coloca el νοῦς, el único que existe "por cuenta propia" (μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ: fr. 12), el cual la ordena formando el cosmos. De esta manera, observamos en Anaxágoras una participación de tipo físico de los ingredientes de la mezcla, los cuales determinan la constitución final de las sustancias. Por otro lado, el νοῦς es responsable de que cada sustancia acabe dotada de su complexión propia; pero hace esto usando su conocimiento y no se comporta como una mera causa física (cap. 4.1). Sin embargo, Anaxágoras no se refirió explícitamente a los ingredientes en cuanto contenidos de su pensamiento, una cuestión que no parecía inquietarle. Éste fue un paso que, como vimos, sí dio Diógenes de Apolonia, al hablar de los "modos de ser" (τρόποι) según los cuales se presenta la realidad, considerándolos como "modos de ser" de la inteligencia misma. Estos τρόποι reflejan, pues, distintas facetas inteligibles y por eso consideró que todo estaba dotado de inteligencia (νόησις: cf. cap. 5.3). Sin embargo, Diógenes deshizo la separación del νοῦς de la mezcla, de manera que, si bien consideraba los aspectos eidéticos de la realidad como contenidos del pensamiento originario, parecía incapaz de comprender cómo tal pensamiento pudiera estar separado y, simultáneamente, influyera sobre el mundo físico.

Ahora bien, si con Aristóteles tomamos el *Timeo* como punto de referencia para comprender la aplicación de la doctrina de las Ideas de Platón a la cosmología, encontramos una propuesta que puede ser puesta en diálogo con los presocráticos que acabamos de mencionar. Para ello, hace falta considerar los problemas filosóficos planteados por ellos desde el punto de vista de los conceptos de unidad y multiplicidad, una perspectiva adoptada también en otros diálogos. Según este enfoque, el esquema de Anaxágoras podría verse como dualista, presentándose el *noûs* frente a la mezcla. A la vez, es en la mezcla donde preexisten los aspectos eidéticos de toda la realidad. En ese sentido, aunque el *noûs* posea una prioridad desde el punto de vista del origen del movimiento, es secundario desde el punto de vista formal, puesto que ha de reconocer unos ingredientes preexistentes cuyo ser no depende de él. El esquema de Diógenes, por su parte, otorga una prioridad formal a la inteligencia pero lo hace a costa de perder su separación de la mezcla. Se trataría de un monismo consciente de que lo uno ha de ser a la vez múltiple de algún modo. Una

multiplicidad semejante, combinada en la unidad, se encuentra en la mezcla de Anaxágoras, la cual puede ser considerada también como algo uno si se la compara con el *noûs*.

Frente a estas posiciones, Platón justifica la multiplicidad del ser como un hecho caracterizado por tres factores (*Tim.*, 48e, 52a). Aunque la materia explique la multitud, no da razón de ésta en cuanto variedad formal, puesto que todos los aspectos eidéticos que podemos encontrar en ella no le son nativos, sino adquiridos. La χώρα (*Tim.*, 52d) dispone de las formas de modo múltiple, pero existen unos principios en los que esas formas se presentan en unidad y éstos son las Ideas. Éstas, a su vez, poseen un principio último de unidad en el Bien. El tercer aspecto que se añade a la materia y el mundo ideal nos es bien conocido, se trata del νοῦς, el cual aparece como la mente del Demiurgo (*Tim.*, 47e-48a).[4]

---

[4] La identificación del Demiurgo con el *noûs* es la tesis de Stephen Menn, *Plato on God as Nous* (Carbondale and Eswardsville: Southern Illinois UP, 1995). Ya había sido defendida (1ª ed. 1974) por Luc Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon* (Sankt Augustin: Academia, 1998) 76-84. Que el Demiurgo sea inteligente para obrar con miras a lo mejor (*Tim.*, 29a, e, 30b, 40b, 46c-e, etc.) probablemente sea una respuesta a Anaxágoras, cuyo *noûs*, según la crítica socrática del *Fedón*, no estaba en condiciones de ordenar la mezcla en virtud de una teleología basada en la bondad: cf. Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1997) 174s.; Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone* (Milano: Vita e Pensiero, 2003) 501-511; David N. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2009) 93. Además, Platón emplea varias veces el verbo διακοσμέω (Anaxágoras: fr. 12) para expresar la actividad del *noûs*: cf. *Phil.*, 28e; *Leg.*, XII, 966e. Por otra parte, existe una discusión entre los estudiosos sobre la enumeración de los principios en el *Timeo*. Una posición estándar en este punto es la de Reale, quien propone que el Bien, las Ideas y los seres matemáticos son distintos del Demiurgo, el cual sería empero el verdadero Dios de Platón: cf. Giovanni Reale, *Platone e l'Accademia antica*, vol. 3, *Storia della filosofia greca e romana* (Milano: Bompiani, 2004) 137-166. Últimamente algunos estudiosos como Dombrowski, Bordt y Seidl han vuelto a defender una idea sostenida ya por Zeller, que fue también admitida por Wilamowitz, junto a otros intérpretes, entre los que se cuentan varios autores antiguos. Con distintos matices, simplifican el esquema al identificar el Bien con el Demiurgo y, así, disponiendo éste de *noûs*, poseería en su mente las Ideas: cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil II, Abtheilung 1 (Leipzig: Fues, ^{3}1875) 594; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, vol. 1 (Berlin: Weidmann, 1920) 605; Daniel A. Dombrowski, *A Platonic Philosophy of Religion* (Albany: SUNY, 2005) 51-64; Michael Bordt, *Platons Theologie* (Freiburg: Karl Alber, 2006) 238-250; Horst Seidl, *Einführung in die antike Philosophie* (München: Karl Alber, 2010) 154. Puede consultarse la exposición crítica de esta suposición en William K.C. Guthrie, *The Later Plato and the Academy*, vol. 5, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 1978) 259-262; Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon*, cit., pp. 73-75.

De esta manera, en Platón parece existir un principio —el Bien— que es, en cierto modo, uno y múltiple a la vez, en cuanto inmensidad formal originaria. Sin embargo, es múltiple sólo en cuanto a su riqueza potencial, pues en sí mismo es uno en grado máximo. El verdadero principio que abarca a la vez lo uno y lo múltiple sería el *noûs*, pues Platón comprende lúcidamente que una posesión simultánea de ambos contrarios sólo puede acontecer de modo inteligible pero no físico. Por eso, el Demiurgo «sabe y a la vez puede reunir muchas cosas en una sola y, luego, partiendo de una, desplegarla en muchas.»[5] Por último, el receptáculo material se comportaría sólo como múltiple. Sin embargo, aunque éste disponga de sus variadas apariencias, tal como habían apuntado ya Anaxágoras y Diógenes, las Ideas no se hallarían presentes de modo material. Las Ideas no son ingredientes del mundo sino que permanecen en la trascendencia. De tal manera, la "participación" (τὸ μετέχειν: *Parm.*, 129b) ya no significa la posesión material de una parte de los aspectos eidéticos de lo real —como sugieren Anaxágoras y Diógenes—, sino que es fruto de la impronta de algo no físico sobre la materia (*Tim.*, 50c-d).[6]

1.2. Eudoxo

Eudoxo es una figura perteneciente al ámbito de la Academia, aunque posiblemente se haya ocupado de distintos conocimientos

[5] ὅτι θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός (*Tim.*, 68d).

[6] De modo bastante generalizado, los estudiosos han notado muchos puntos de encuentro entre la teoría de las Ideas de Platón y el pensamiento de Anaxágoras. Por poner un ejemplo, mencionemos a David J. Furley, "From Anaxagoras to Socrates," in *The Philosophy of Socrates. Elenchus, Ethics and Truth*, ed. Konstantinos J. Boudouris (Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1992) 79: «Anaxagoras' theory then contains two levels of being (leaving Mind out of account): ordinary physical beings, which are all mixtures, and pure, unmixted beings, which are never found in the physical but only in the theoretical world. The relation of the former to the latter is that the former participates in the latter. There is no need to spell out in great detail the similarities between this analysis and Plato's early theory of Forms.» Cf. Henry Teloh, "Self-Predication or Anaxagorean Causation in Plato," *Apeiron* 9 (1975) 15-23; Πάνος Π. Παναγιώτου, *Οἱ Ἴωνες προσωκρατικοί στοχαστές* (Ἀθήνα: Νέα Σύνορα, 1988) 261; Emilie Kutash, "Anaxagoras and the Rhetoric of Plato's Middle Dialogue Theory of Forms," *Philosophy & Rhetoric* 26 (1993) 134-152; Lucio Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora* (Napoli: Loffredo, 1996) 14ss.; Sergio R. Ariza Rodríguez, "Zwischen Anaxagoras und Aristoteles: Das Problem der Prädikation in der klassischen Darstellung der Ideenlehre" (Phil. Diss., Rheinischen Friedrich-Wilhems-Universität, 2010), etc.

científicos más que exclusivamente metafísicos. Se le recuerda principalmente como matemático y, en este sentido, es de interés para nosotros que desarrollara una incipiente teoría del cálculo infinitesimal apoyada en el principio de divisibilidad infinita enunciado por Anaxágoras.[7] Sobre todo, Eudoxo continúa la línea de recepción de Anaxágoras en cuanto a la teoría de los principios que ya hemos visto empezar a formarse con Platón:

> Tampoco intervendrían [las Especies] en el ser, si no están en los entes que participan (μετέχουσιν) de ellas. Según esto, podría creerse que constituyen una causa análoga a lo blanco mezclado con lo blanco; pero esta explicación, dada primero por Anaxágoras y después sostenida por Eudoxo y algunos otros, es fácilmente refutable, porque enseguida se pueden añadir muchos imposibles que se siguen de tal opinión.[8]

Aristóteles cree que la modificación de la doctrina de la Formas llevada a cabo por Eudoxo lo aproxima tanto a Anaxágoras que le permite considerar a éste un precedente de esta nueva versión.[9] Está claro que el sentido dado por Eudoxo a la "participación"[10] es más semejante al que posee el término en Anaxágoras que en Platón. Las Ideas están en las cosas como partes físicas, componentes constitutivos de ellas, como los distintos ingredientes se hallan en la mezcla resultante de su combinación. Desde el punto de vista filosófico, se aprecia en Eudoxo una inquietud ante Platón semejante a la que le hemos atribuido a Diógenes de Apolonia en su relación frente a Anaxágoras. Ambos tratan de devolver a las cosas aquello que ostensiblemente les pertenece. Anaxágoras había separado de la mezcla el principio de

---

[7] Cf. Guthrie, *The Later Plato and the Academy*, cit., p. 448. Es más, Lanza relaciona a Eudoxo con la "escuela" de Anaxágoras en Lámpsaco: cf. Diego Lanza, "Le omeomerie nella tradizione dossografica di Anassagora," *La parola del passato* 82 (1962) 285, nota 57.

[8] οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὔδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον (ῥάδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν) (Aristoteles, *Metaph.*, A, 9, 991 a 13-19).

[9] Dancy cree probable incluso que, debido a su similitud estructural con la teoría de las Ideas, en la Academia se hubiera apelado a la mezcla de Anaxágoras como alternativa a la "participación" según Platón. Eudoxo en persona podría haber sido responsable de esto: cf. Russel M. Dancy, *Two Studies in the Early Academy* (Albany: SUNY, 1991) 26. Igualmente, Gigon proponía tal hipótesis: «Und sollte in diesem Sinne Eudoxos den Anaxagoras als Autorität zitiert haben? Dies bleibt eine offene Frage» ("Anaxagoras bei Platon und Aristoteles," cit., p. 162).

[10] Resulta difícil aceptar que Eudoxo no utilizara la palabra μετέχειν, como asegura François Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos* (Berlin: Walter de Gruyter, 1966) 151.

movimiento y Platón ha separado ahora incluso su formalidad. Sin embargo, es notorio que tanto el movimiento como las formas se dan en las cosas. Así, Eudoxo elaboró una concepción material de las Ideas que lo ponía cerca de las teorías pluralistas presocráticas.[11] Tomemos nota de la observación de Aristóteles antes citada porque significa que él mismo veía un paralelismo entre ciertas interpretaciones de la teoría de las Ideas y Anaxágoras, algo que determinará su manera de interpretar al presocrático.[12]

1.3. Espeusipo

Espeusipo, el primer sucesor de Platón en la Academia, se mantuvo en una postura crítica frente a la doctrina de las Ideas. Habiendo rechazado la existencia de éstas, su sistema filosófico se basaba más bien en los números.[13] Aunque de su cuantiosísima obra no nos quede ningún libro, disponemos de bastante información sobre él. Sin embargo, nos detendremos únicamente en ciertos aspectos de sus enseñanzas acerca de los principios que enlazan con el discurso que estamos siguiendo, a fin de comprender mejor los testimonios de Aristóteles sobre Anaxágoras.

---

[11] Por el contrario, von Fritz, subrayando sus diferencias respecto de Anaxágoras, piensa que Eudoxo más bien consideraba inmateriales las Ideas, aunque se mezclaran con las cosas físicas; así lo entiende también Reale: cf. Kurt von Fritz, "Die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre," *Philologus* 82 (1927) 1-26; Reale, *Platone e l'Accademia antica*, cit., p. 457.

[12] Heinrich Karpp, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos* (Würzburg: Konrad Triltsch, 1933) 31: «Es soll keinesfalls bestritten werden, daß Aristoteles auch seine Kritik an der Mixis des Anaxagoras ausdrücklich auf Eudoxos angewandt haben wird.» Cf. ibíd., pp. 35-41, 50s., 55-57. Karpp se inclina a suponer en Eudoxo una doctrina del *noûs* cósmico análoga a la de Anaxágoras, pero mezclándolo con las cosas. Llevando la hipótesis hasta el final, se podría creer que tal *noûs* sería el bien supremo y el dios al que sí sabemos se refirió Eudoxo (Aristoteles, *Eth. Nic.*, I, 12, 1101 b 30). Karpp (ibíd., p. 55) advirtió empero que no debía confundirse éste con el Dios de Aristóteles, *noûs* y suma bondad. Sin embargo, Schadewalt creyó que la teoría del motor inmóvil estaba fuertemente influenciada por el pensamiento de Eudoxo: cf. Wolfgang Schadewaldt, "Eudoxos von Knidos und die Lehre vom unbewegten Beweger," in *Satura. Früchte aus der antiken Welt. Otto Weinreich zum 13. März 1951 dargebracht*, ed. Otto Weinreich (Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1952) 103-129.

[13] Para esto y lo que sigue: cf. Margherita Isnardi Parente, *Speusippo. Frammenti*, §§73ss. (Napoli: Bibliopolis, 1980) 306ss.; Leonardo Tarán, *Speusippus of Athens* (Leiden: Brill, 1981) 13-29.

Espeusipo parece sumarse al debate que hemos fingido entre Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y Platón. Es evidente que Platón concedía a los números gran importancia, algo que es más difícil encontrar expresamente en los dos presocráticos referidos. Sin embargo, será Espeusipo el que centrará esta discusión valiéndose de conceptos numéricos.[14] Para él, el primer principio es el Uno (τὸ ἕν o ἡ μονάς); junto a éste, se asocia lo múltiple (τὸ πλῆθος o πολλά). La combinación de ambos engendra todos los números, los cuales son los principios de la realidad. ¿Dónde quedan el Bien y el *noûs*? Al parecer, Espeusipo no ha concedido al Bien el puesto privilegiado que le otorgó Platón, pues en lugar de entenderlo como origen, cree que se trata de un resultado del devenir. La bondad se alcanza como efecto de un proceso en el mundo sensible.[15] Por otro lado, el *noûs* es la divinidad para Espeusipo, pero es distinto del Uno y del Bien, según testimonia Aecio (I, 7, 20).[16] Sin embargo, la situación exacta del *noûs* en el sistema no puede ser precisada con completa seguridad.[17]

Para nosotros es de gran interés que Espeusipo emplee determinados conceptos presentes en Anaxágoras. Para empezar, lo Uno debió de ser designado por él como "semilla" (σπέρμα), en cuanto origen germinal de la realidad.[18] Además, toda la reflexión sobre la composición de los cuerpos se encuadra en los debates académicos sobre la "mezcla" (μῖξις).[19] También merece atención el concepto de "punto" (ἡ στιγμή), a partir del cual explica la dimensión cuantitativa de los cuerpos.[20] Según él, la extensión se compone a partir de lo inextenso, el punto. Por ello, cabe pensar que esta concepción de la materia, basada sobre un esquema geométrico similar al criticado por Zenón pero no menos descartado por Anaxágoras, probablemente haya inspirado la posición de ciertas lecturas modernas que intentan ver en la mezcla del Clazomenio una suma de infinitos puntos de tamaño infinitesimal.[21]

---

[14] Cf. Tarán, ibíd., pp. 32-47.
[15] Cf. Tarán, ibíd., §§42-44; Isnardi Parente, ibíd., §§53-59.
[16] Cf. Tarán, ibíd., §58; Isnardi Parente, ibíd., §89.
[17] Según Tarán (ibíd., p. 377-379), quien en esto se muestra de acuerdo con Zeller, el *noûs* sería el alma del mundo misma. Cf. Isnardi Parente, ibíd., pp. 328-332.
[18] Cf. Aristoteles, *Metaph.*, Λ, 7, 1073 a 1; N 5, 1092 a 9-17; Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin: Weidmann, 1923) 232s.
[19] Cf. Isnardi Parente, ibíd., pp. 319s.
[20] Cf. Tarán, ibíd., §§51, 65; Isnardi Parente, ibíd., §§81-85; Alain Metry, *Speusippos. Zahl - Erkenntnis - Sein* (Bern: Paul Haupt, 2002) 129, 184.
[21] Anaxágoras rechaza la posibilidad de dividir la mezcla hasta alcanzar un mínimo; esto es lo mismo que la declaración de la irrealidad física del infinitésimo: οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ ἐστι τό γε ἐλάχιστον (fr. 3). Ante tales palabras, resulta de interés esta

Espeusipo será para Aristóteles un interlocutor a quien otorgará bastante relevancia. El pensamiento de Espeusipo se presenta como dualista, en cuanto resuelve la realidad en base a la oposición entre la mónada y la díada.[22] De tal manera, Anaxágoras —también entendido por Aristóteles de modo dualista—, representará una escapatoria para las dificultades que el Estagirita advierte en Espeusipo, en particular, respecto del concepto de Bondad. En este sentido, resulta iluminador el siguiente texto que con seguridad hace referencia implícita al líder de la Academia, por cuya importancia nos permitimos copiar en su integridad:

> Existe una dificultad tal que merece reprensión quien pretenda solucionarla fácilmente: ¿cómo se encuentran los elementos y los principios respecto de lo bueno y lo bello? La dificultad reside en averiguar si uno de ellos es o no algo así como lo que queremos decir con "lo Bueno en sí" o "lo Mejor" o, por el contrario, éstos son posteriores a la generación. Los teólogos parecen estar de acuerdo con algunos de nuestros contemporáneos que niegan esto y afirman que se manifiestan lo bueno y lo bello una vez se ha desarrollado la naturaleza de los entes. Obran así para evitar una verdadera dificultad que les sucede a los que dicen —como hacen algunos— que lo Uno es el principio. La dificultad no se produce porque pongan lo Bueno como presente en el principio, sino por considerar principio a lo Uno, comprender el principio como elemento y el número procedente de lo Uno. De modo semejante proceden los antiguos, en cuanto atribuyen el regir y el gobernar, no a los primeros, como Noche y Urano, o Caos, u Océano, sino a Zeus. Dicen tales cosas porque creen que se alternan quienes gobiernan las cosas; sin embargo, aquellos que no son puramente poetas y no dicen todo con fábulas, como Ferécides y algunos otros, suponen que lo primero que genera es lo mejor; así también los magos y algunos de los sabios posteriores, como Empédocles y Anaxágoras, pues aquel hizo de la amistad un elemento y éste hizo del entendimiento un principio; por último, entre quienes llaman sustancias a las cosas inmóviles, algunos dicen que "lo Uno en sí" es "lo Bueno," pero la sustancia de éste es sobre todo "lo Uno."[23]

---

noticia de Aristóteles sobre los platónicos: ἡ γὰρ μονὰς ἐλάχιστον (*Phys.*, III, 6, 206 b 31s.). Hemos tratado la concepción de la continuidad de la mezcla en Anaxágoras y su infinitud sólo potencial para la división en cap. 1.3. Las interpretaciones de la mezcla de Anaxágoras que la consideran como una suma de infinitos "puntos" infinitesimales pueden consultarse en cap. 1, nota 103.

[22] Mark J. Nyvlt, "Aristotle and Speusippus: The Primacy of the One?," *Zbornik Matice srpske za klasične studije* 13 (2011) 86: «Speusippus is operating within a dualistic framework, in which the One and the πλῆθος cooperate to produce the subsequent levels of Being, and that the πλῆθος is not reducible to the One.» Cf. id., *Aristotle and Plotinus on the Intellect. Monism and Dualism Revisited* (Lanham: Lexington, 2012) 45; Metry, *Speusippos. Zahl - Erkenntnis - Sein*, cit., p. 181.

[23] ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί· ἀπορίαν μὲν ταύτην, πότερόν ἐστί τι ἐκείνων οἷον βουλόμεθα λέγειν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. παρὰ μὲν γὰρ

Aristóteles considera la teoría de Anaxágoras claramente preferible a la de Espeusipo. Así, el Estagirita se alinea, no sin matizarla, con determinada postura tomada ya en la Academia —quizá por Platón mismo— que ponía el Bien como el primer principio. Naturalmente, Aristóteles interpreta, como enseguida veremos, que el logro de Anaxágoras al poner el entendimiento como principio residía en identificar el acto y, por tanto, el ser, como primer principio; en efecto, la bondad para Aristóteles está determinada por el acto.[24] De tal modo, el *noûs* de Anaxágoras será entendido, frente a Espeusipo (*Metaph.*, Λ, 7, 1072 b 31), como un testimonio de la prioridad del acto sobre la potencia (ibíd., 6, 1072 a 3-6).

1.4. Jenócrates

Tras Espeusipo, se hizo cargo de la dirección de la Academia Jenócrates. A diferencia de su inmediato predecesor, no niega la existencia de las Ideas, pero las identifica completamente con los números.[25] Según él, los primeros principios serían lo Uno y la díada indefinida (δυάς ἄπειρος), la cual constituye una ilimitada pluralidad (τὸ πλῆθος). La realidad física surgiría como el fruto de la intervención de ambos principios. Esta teoría de lo Uno y la díada entra en diálogo con el *Timeo* en cuanto lo Uno es identificado con el *noûs* a la

---

τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν, οἳ οὔ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι (τοῦτο δὲ ποιοῦσιν εὐλαβούμενοι ἀληθινὴν δυσχέρειαν ἢ συμβαίνει τοῖς λέγουσιν, ὥσπερ ἔνιοι, τὸ ἓν ἀρχήν· ἔστι δ' ἡ δυσχέρεια οὐ διὰ τὸ τῇ ἀρχῇ τὸ εὖ ἀποδιδόναι ὡς ὑπάρχον, ἀλλὰ διὰ τὸ τὸ ἓν ἀρχὴν καὶ ἀρχὴν ὡς στοιχεῖον καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός), – οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτῃ ὁμοίως, ᾗ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία· οὐ μὴν ἀλλὰ τούτοις μὲν διὰ τὸ μεταβάλλειν τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν, ἐπεὶ οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῷ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι, καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας. τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾤοντο εἶναι μάλιστα (*Metaph.*, N, 4, 1091 a 29 – 1091 b 15). Cf. Tarán, ibíd., §44; Isnardi Parente, ibíd., §§58, 79; Metry, *Speusippos. Zahl - Erkenntnis - Sein*, cit., pp. 129-132.

[24] Cf. Christopher V. Mirus, "Aristotle's *Agathon*," *The Review of Metaphysics* 57 (2004) 515-536.

[25] Para esto y lo que sigue: cf. Margherita Isnardi Parente, Tiziano Dorandi, *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti* (Pisa: Edizioni della Normale, 2012) 12-18, 102-123; 247-275.

vez que la díada toma el puesto de la *chóra*.[26] Esta afirmación resulta especialmente importante para nosotros, debido a la manera alegórica en que debió de presentarla. Por eso, hemos de recordar aquí nuestras reflexiones a propósito de Metrodoro (cap. 5.2.2), a quien Diels (DK 61, 6) atribuyó un testimonio referido a los "discípulos de Anaxágoras" (οἱ Ἀναξαγόρειοι), quienes, leyendo un verso órfico, habrían comprendido a Zeus como *noûs* y a Atenas como *téchne*. Tal doctrina guarda una significativa similitud con el pasaje que citamos a continuación:

> Según Jenócrates, hijo de Agatenoro y procedente de Calcedonia, la mónada y la díada son dioses. La primera, en cuanto es lo masculino, posee la categoría de padre, reina en el cielo y es denominada Zeus, impar y entendimiento (νοῦν), pues, según él, es el primer dios. La otra, en cuanto es lo femenino, es con justicia la madre de los dioses y manda sobre la región situada bajo el cielo; según Jenócrates, es el alma del todo.[27]

Es posible que Metrodoro se hubiera expresado también de una manera semejante, pero, en todo caso, el paralelismo claro entre el pasaje recién citado y el testimonio de Sincelo que Diels atribuyó a Metrodoro, hacen pensar que Jenócrates de alguna forma era vinculado por sus contemporáneos a los "discípulos de Anaxágoras" o bien él mismo se asoció a ellos en algunas ideas. Esto no sería demasiado sorprendente, puesto que la doctrina de Jenócrates puede ser considerada como una vuelta a un modelo propio de Anaxágoras: habría entendido la formación del universo a partir del *noûs*, comprendido como lo Uno, más la mezcla, lo *ápeiron*, vale decir, la díada. Se trata de un dualismo que simplifica la propuesta Platónica, retrotrayendo la cosmogonía a un esquema similar al del Clazomenio.

Tras estas brevísimas pinceladas sobre el pensamiento de Jenócrates y a modo de conclusión, podemos resaltar algunos detalles. En primer lugar, tomemos nota de la asimilación del modelo reproductivo sexual que ya vimos operante hasta cierto punto en

---

[26] «Being indefinite and unlimited, the Dyad seems to correspond rather to Plato's 'receptacle', or unformed matter, on which Mind imposed order 'by forms and numbers'» (Guthrie, *The Later Plato and the Academy*, cit., p. 474). Sin embargo, Isnardi Parente (*Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 311s.) mantiene cierta precaución respecto del texto que citaremos enseguida.

[27] Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Καλχηδόνιος τὴν μονάδα καὶ δυάδα θεούς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δ' ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός (Aetius, I, 7, 30; Isnardi Parente, Tiziano Dorandi, *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, F 133, cit., pp. 166s.; cf. ibíd., FF 136s., pp. 168s.).

Anaxágoras (cap. 2.3). En segundo lugar, destaquemos varios rasgos que se han repetido en la tradición heredera de Anaxágoras: la lectura alegórica de las divinidades homéricas; la reducción de los principios a la mónada y la díada, lo cual significa un dualismo expreso, paralelo al dualismo implícito de Anaxágoras; la identificación del primer principio con el *noûs* y la consideración del segundo principio como lo *ápeiron*. En estos puntos reconocemos una preparación de la forma que adquirirá la presentación del Clazomenio, tal como enseguida la veremos expuesta por Aristóteles.

2. La recepción de Anaxágoras por Aristóteles

Después del breve recorrido histórico que hemos realizado, creemos estar en condiciones de examinar las abundantes citas que podemos encontrar en el *corpus* aristotélico donde el Estagirita menciona a Anaxágoras. La mayoría de estas menciones son explícitas, aunque pueden hallarse otras muchas referencias implícitas a su doctrina, entre las cuales existen varias fácilmente reconocibles. Hemos tratado de recogerlas todas en el Anexo III, donde se verá que, si bien la excelente colección de Diels —mejorada por Lanza— ha recopilado la mayoría de estos textos, incomprensiblemente ha omitido alguno crucial que las ediciones futuras deberían plantearse incluir.[28]

No pretendemos ahora hacer un comentario exhaustivo de todos estos pasajes, en su mayoría estudiados fructíferamente por varios investigadores,[29] sino tan sólo queremos presentar unas líneas

[28] Pensamos, por ejemplo, en *De gen. an.*, I, 18, 723 a 6-11. Este pasaje corrobora —o bien es la fuente sobre la cual se apoyan— las referencias a la nutrición que hacen Lucrecio, Aecio y Simplicio (DK 59 A 44-46). Es aún más admirable que Kirk y Raven hayan dedicado un epígrafe de su exposición al nexo de la alimentación con la teoría de la mezcla dejando pasar este texto: cf. Geoffrey S. Kirk, John E. Raven and Malcolm Schofield, *The Presocratic Philosophers*, §496 (Cambridge: Cambridge UP, 1983) 374-376. Sorprende asimismo que Schofield no remediara esta carencia, él, que lo había tomado en consideración en su investigación sobre las fuentes pertinentes a este mismo punto: cf. Malcolm Schofield, "Doxographica Anaxagorea," *Hermes* 103 (1975) 19.

[29] En muchos estudios sobre Anaxágoras se hallan valiosas aportaciones en este sentido. Nos limitamos a mencionar la reciente tesis de Anne-Laure Therme, "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne" (Phil. Diss., Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008). Este trabajo tiene la ventaja de establecer una comparación entre la doxografía aristotélica acerca de Anaxágoras con la atingente a Empédocles. En calidad de pluralistas, ambos son asociados a los atomistas. Llevar a cabo un estudio compara-

generales para su interpretación. En el capítulo anterior y en éste hemos podido recorrer el camino intelectual por el cual han transitado las ideas de Anaxágoras. Cuando Aristóteles las comentó, pese a conocer su obra evidentemente de modo directo, no ignoraba el debate que se había desarrollado en los últimos años. En este debate ocupaba un puesto de honor la Academia. Sócrates fue probablemente el responsable último del descubrimiento de la potencialidad especulativa encerrada en el pensamiento de Anaxágoras. Inspirado por ella, él mismo sentó en buena medida las bases de la metafísica denominada por él —según dice Platón— "segunda singladura" (δεύτερον πλοῦν: *Phaed.*, 99c), la cual marcaría, sin duda alguna, los derroteros que desde entonces recorrerá el pensamiento occidental. Platón en persona no se preocupaba demasiado por los presocráticos, sobre todo si lo comparamos con Aristóteles, pero fue él quien delimitó el terreno de juego en que se desenvolverían los debates de la Academia. Pese a dicho desdén, Anaxágoras parece haber tenido bastante importancia en el establecimiento de estas coordenadas. Esto lo prueba cómo reaparecen su figura y los términos característicos de su doctrina en la reflexión sobre los principios efectuada por otros miembros de la Academia. Aristóteles se suma a este diálogo y lo hace trayendo a colación justamente a Anaxágoras. Este hecho es sumamente significativo para la correcta comprensión de sus testimonios doxográficos sobre el pensador presocrático en cuestión, así como para la doctrina aristotélica sobre los principios.

Se podría debatir largamente si la descripción que Aristóteles hace de Anaxágoras lo presenta como un pluralista, un monista, un dualista… Nosotros vamos a estudiar los textos del Estagirita adoptando la misma división que usamos para entender al Clazomenio, porque pensamos que corresponde estructuralmente al pensamiento de éste y porque es además clarificadora, sobre todo si la ponemos en continuidad con la discusión de la Academia que hemos visto hasta ahora. En todo caso, no querríamos seguir adelante sin comentar que consideramos un procedimiento probablemente erróneo armonizar las declaraciones de Aristóteles dando por descontado en éste un tratamiento de la filosofía de Anaxágoras como un sistema fijo y cerrado. Ha sido repetido hasta la saciedad que el Estagirita no pretende hacer una historia de la filosofía, sino más bien toma el pensamiento

---

tivo sistemático entre las noticias alusivas a estos tres sistemas filosóficos ayudaría no poco a una comprensión exacta de las afirmaciones de Aristóteles. Existen acercamientos parciales también en esta línea que pueden ser consultados en nuestra Bibliografía.

presocrático y lo emplea en beneficio de sus propios objetivos.[30] Esto significa que usará distintas líneas de crítica contra un mismo presocrático según el momento en que se desarrolle la polémica. Para ello, trata de exponer el pensamiento de aquel siguiendo su propia terminología y sus propios principios. Semejante proceder nos brinda la oportunidad de conocer la comprensión que el Estagirita tiene del presocrático, con tal de tener presentes las doctrinas científicas de aquel y los fragmentos de éste. Así, observaremos que existen distintas reconstrucciones de la filosofía de Anaxágoras en términos aristotélicos, dependiendo del punto de vista con que sea estudiada. Todas ellas reflejan no sólo una aguda inteligencia por parte de Aristóteles para captar los principios del Clazomenio observables en los fragmentos, sino también su percepción de los problemas filosóficos más relevantes implicados en ella.

2.1. La mezcla

El primer aspecto de la mezcla que podemos considerar en las noticias de Aristóteles es aquel que más ha inquietado a los estudiosos contemporáneos, un problema que ha interesado hasta cierto punto al Estagirita, pero que, probablemente, Anaxágoras mismo debió de haber creído de muy secundaria importancia. Nos referimos a la identificación de los ingredientes últimos de la mezcla.

Según el proceder del Estagirita (*Metaph.*, Δ, 3), para comprender desde el punto de vista material una cosa, es menester dividirla en sus componentes constitutivos. Esto no significa una división de la materia según su extensión. Se trata de la división respecto de la especie. En una mezcla hace falta buscar las últimas sustancias

[30] El representante más eminente de esta tesis es sin duda Cherniss (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, cit.). Más ponderadas son otras exposiciones posteriores: cf. v. gr. Enrico Berti, "Sul carattere 'dialettico' della storiografia filosofica di Aristotele," in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, ed. Giuseppe Cambiano (Torino: Tirrenia Stampatori, 1986) 100-125; Michael Frede, "Aristotle's Account of the Origins of Philosophy," in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. Patricia Curd and Daniel W. Graham (Oxford: Oxford UP, 2008) 501-529. En otro trabajo reciente, Rossitto muestra que la intención de Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica* no se cifra únicamente en la crítica de sus predecesores sino que a ésta se suma el reconocimiento de sus aportaciones: cf. Cristina Rossitto, "Il duplice carattere della critica aristotelica a Empedocle e Anassagora in *Metafisica* A," in *Il libro* Alpha *della* Metafisica *di Aristotele tra storiografia e teoria. Atti del Convegno Nazionale. Catania, 16-18 gennaio 2008*, ed. R. Loredana Cardullo (Catania: CUECM, 2009) 55-76.

integradas en ella, cuya formalidad no sea reducible a la suma de más sustancias. Este tipo de entidades, simples desde el punto de vista de su composición, son denominadas por Aristóteles "elementos" (στοιχεῖα). Cuando Aristóteles se pregunta, pues, por los ingredientes últimos de la mezcla de Anaxágoras, los denominará "elementos" debido a la ultimidad de su pesquisa.[31] Dado el sentido analógico de estos tecnicismos, no debemos esperar toparnos siempre con el término στοιχεῖον cada vez que se hable de esta realidad. En efecto, Aristóteles designa en varios momentos los ingredientes, en cuanto elementos, llamándolos "principios" (ἀρχαί: v. gr. *Metaph.*, A, 3, 984 a 11). Todo lo contrario sucede en otra ocasión (ibíd., 8, 989 a 30) al emplear el término στοιχεῖα para hablar de los "principios" en cuanto tipos de "causas" (αἴτιαι: ibíd., Δ, 2). Probablemente, en esto se puede ver la asimilación de la doctrina de Anaxágoras con las enseñanzas de la Academia, puesto que Aristóteles mismo parece testimoniar que Espeusipo denominaba "elementos" a los principios.[32] Precisamente en el texto al que nos referimos (989 a 30), donde Aristóteles llama elementos a los principios de Anaxágoras, enumera únicamente dos, poniendo en paralelo el *noûs* más la mezcla con el Uno y la díada, una comparación de la que nos ocuparemos más adelante.[33]

---

[31] Cf. *Phys.*, I, 4; III, 4, 203 a 19; *De caelo*, III, 3, 302 a 32; 4, 302 b 13; *De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 14, 19, 29.

[32] ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν (*Metaph.*, A, 6, 988 a 14-17); ὅθεν ἐλήλυθε τὰ μάλιστα καθόλου στοιχεῖα εἶναι, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἓν ὂν καὶ ἁπλοῦν ἐν πολλοῖς ὑπάρχει ἢ πᾶσιν ἢ ὅτι πλείστοις, καὶ τὸ ἓν καὶ τὴν στιγμὴν ἀρχάς τισι δοκεῖν εἶναι (ibíd., Δ, 3, 1014 b 6-9). Esta última sentencia hace clara referencia a Espeusipo. No es, pues, pertinente el comentario de Ross a 989 a 31: «In calling the 'mind' of Anaxagoras an element, Aristotle is treating it as a material, not, as in 984^{b}15, as an efficient principle.» Sin embargo, en su comentario a 1091 b 12, afirma con razón: «Reason was for Anaxagoras a motive principle set over against everything else—not a στοιχεῖον.» Así había comentado el paso en cuestión Bonitz (ad 989 a 30): «… duo modo posuisse principia…» De modo similar se expresa Gigon: «Er glaubt folgern zu können, dass Anaxagoras zwei ἀρχαί (hier salopp στοιχεῖα genannt) gelehrt habe» ("Anaxagoras bei Platon und Aristoteles," cit., p. 161). En todo caso, esto había sido aclarado mucho antes, v. gr. por san Alberto Magno (*Metaphysica*, I, tr. 5, c. 3, ed. Colon., p. 71, v. 58): «… *duo* esse *elementa* sive principia…» Igualmente: cf. S. Thomas Aquinatis, *In Metaph.*, I, lect. 12, §194.

[33] Otro pasaje en que los dos "elementos" son atribuidos más bien a Platón y después se hace la comparación con Anaxágoras y Empédocles es *Metaph.*, A, 6, 988 a 14-17. En polémica con Cherniss (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, cit., p. 236), para quien el uso del término στοιχεῖον llevaría a la incomprensión de la doctrina de Anaxágoras, así se expresa Kurt Czerny, "Das Anaxagoras-Testimonium des Simplizius VS 59 A 41 und seine Quellen" (Phil. Diss., Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, 1978) 142: «Dieses Mißverständnis könnte dann unabsichtlich geschehen

Entonces, ¿cuáles son los ingredientes? La respuesta más conocida es que, según Aristóteles, los ingredientes de la mezcla de Anaxágoras son todas las sustancias homeómeras. Como ya sabemos (cap. 1.2), son homeómeras aquellas sustancias cuyas partes reciben el mismo nombre que el todo: una parte de sangre es sangre, una parte de hueso es hueso, etc. Se oponen a las sustancias anhomeómeras, cuyas partes reciben un nombre distinto del todo: las partes del rostro no son rostros, sino que una se llama ojo, la otra nariz, etc. En efecto, Aristóteles declara en varias ocasiones que Anaxágoras compone todas las cosas a partir de sustancias del primer tipo, es decir, las designadas por Aristóteles homeómeras.[34] Para explicar esto, parangona la posición de Anaxágoras con la de Empédocles, quien, como Aristóteles, compone las sustancias homeómeras a partir de los elementos.[35] Sin embargo, para Anaxágoras sucede justamente lo contrario de Empédocles, a saber, que todas las cosas, incluidos los elementos, son una composición de las sustancias homeómeras. Por esta razón, Aristóteles cree que Anaxágoras no ha entendido bien la noción de elemento (*De caelo*, III, 4, 302 b 15). En efecto, en lugar de terminar su investigación sobre los componentes últimos de la mezcla en sustancias simples, acaba haciéndolo en sustancias compuestas de todas las demás. Ciertamente, Anaxágoras no ha negado a ninguna entidad, excepto al *noûs*, la posesión de partes de todas las cosas (fr. 6, 11, 12).[36] Por otro lado, según Aristóteles, se manifiesta la incorrecta comprensión del concepto de elemento al considerar aquellas cosas que el Estagirita considera simples, es decir, los elementos mismos, como cosas compuestas.

En todo caso, Aristóteles nos informa de la condición elemental que poseen en el sistema de Anaxágoras aquellas sustancias que el Estagirita denomina homeómeras, vale decir, las mezclas homogéneas naturales. Como dijimos en su momento, apoyándonos en una refle-

---

sein oder absichtlich, nämlich als ein bewußtes Mißverstehen, als eine bewußte Um- oder Überinterpretation.» Cf. ibíd., p. 159, 174. Al igual que Czerny (ibíd., p. 162), Primavesi se da cuenta del consciente paralelismo con la doctrina del Uno y de la díada: cf. Oliver Primavesi, "Second Thoughts on Some Presocratics (*Metaphysics* A 8, 989ª18–990ª32)," in *Aristotle's* Metaphysics *Alpha. Symposium Aristotelicum*, ed. Carlos Steel (Oxford: Oxford UP, 2012) 240-249.

[34] Cf. *Phys.*, I, 4, 187 a 25; *De caelo*, III, 4, 302 b 11-26; *De gen. an.*, I, 18, 723 a 6-7; *Metaph.*, A, 3, 984 a 11-16; 7, 988 a 28; más los pasajes citados en la nota siguiente.

[35] Cf. *De caelo*, III, 3, 302 a 28 – b 5; *De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 24 – 314 b 1.

[36] En este sentido, parece darse una especie de progreso hasta el infinito, que no se detiene nunca en un elemento último, como pensó Francis M. Cornford, "Anaxagoras' Theory of Matter II," *The Classical Quarterly* 24 (1930) 90. Sin embargo, con la tesis "todo está en todo" (cap. 1.4) Anaxágoras no pretendía tanto negar la ultimidad de cada ingrediente sino más bien indicar una inseparabilidad de tipo *físico*.

xión de Juan Filópono,[37] no es necesario por esto admitir que Anaxágoras haya considerado las sustancias minerales y lo que Aristóteles denomina elementos (agua, tierra, aire, fuego) con un estatuto menos elemental que los tejidos orgánicos. El caso es que encontramos varias realidades inorgánicas mencionadas en los fragmentos como ingredientes, verbigracia, la tierra (fr. 4b, 16) o el aire (fr. 1, 2, 12). Está claro que la simplificación efectuada por Aristóteles ayuda a la elegancia del parangón arriba referido.[38]

Sin embargo, Aristóteles no da sólo esa respuesta a la cuestión tocante a los elementos. Los intérpretes contemporáneos han dado a entender que representa una conquista de la investigación moderna hablar de *quality-things* para comprender la vaguedad categorial del pensamiento preclásico. Pese a ello, ya fue percibido por Aristóteles que Anaxágoras, igual que otros pensadores anteriores a él, había entendido las "cualidades" como realidades subsistentes, comparables a otras sustancias.[39] Precisamente porque entendió esta doctrina, la rechazó severamente. Así, en cierto momento asegura que, para Anaxágoras, los ingredientes son las sustancias homeómeras *junto a* los contrarios (τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία).[40]

Que Aristóteles haya captado adecuadamente la condición de ingredientes que ostentan los contrarios en la mezcla de Anaxágoras, lo demuestran sus reflexiones acerca de ellos. Estas disquisiciones se encuadran en el panorama general de la refutación de la concepción de mezcla sostenida por el Clazomenio. Los argumentos principales esgrimidos contra éste son dos, a saber, la imposibilidad de mezclar cualquier cosa con otra cualquiera y la necesidad de una separabilidad potencial de los ingredientes. Que cualquier cosa no pueda mezclarse con cualquier otra no apunta a un problema físico sobre la capacidad de disolver y entremezclar fácticamente las sustancias. Si se arroja arena dentro del agua, por más que se logre cierta suspensión de sus granos, el tipo de combinación que guardarán ambas sustancias no será una verdadera mezcla sino más bien una yuxtaposición (σύνθεσις: *De gen. et corr.*, I, 10, 328 a 8). En este caso no se daría

---

[37] Cf. cap. 1, nota 95.

[38] Si se acepta la lectura que Czerny ("Das Anaxagoras-Testimonium des Simplizius VS 59 A 41 und seine Quellen," cit., p. 43) hace de, *Metaph.*, A, 3, 984 a 14, σχεδὸν καθάπερ, entonces Aristóteles habría dicho que la "generación y corrupción" de lo que él considera elementos es análoga, para Anaxágoras, a la del resto de las cosas, es decir, en realidad tan sólo consiste en mezcla y separación. En otras palabras, serían ingredientes análogos a los demás.

[39] Cf. *Phys.*, I, 4, 188 a 12s.; *Metaph.*, A, 8, 989 b 3; *De gen. et corr.*, I, 10, 327 b 20-22; pasajes citados en cap. 1, nota 86.

[40] *Phys.*, I, 4, 187 a 25. Cf. ibíd., I, 2, 184 b 21.

mezcla porque no hay continuidad sino tan sólo contigüidad de las partes (*Phys.*, V, 3, 227 a 6-17). Ciertamente, en cierta ocasión, dice Aristóteles (ibíd., III, 4, 203 a 22) que la mezcla de Anaxágoras se produce por yuxtaposición (τῇ ἁφῇ) y no por una verdadera combinación, sin embargo, en ese lugar podría estar asimilando la mezcla de Anaxágoras con la de Demócrito, ahí citado, o con la de Empédocles, contra quien lanza precisamente esa acusación (*De gen. et corr.*, II, 7, 334 a 26-34). Pese a todo esto, la crítica más letal para la doctrina de Anaxágoras toca un problema más profundo. Se trata de la imposibilidad de mezclar las sustancias con las cualidades, sencillamente porque entre ambas no se produce propiamente una mezcla (μίξις) sino una composición entre entes correspondientes a distintas categorías que debe ser entendida a través de los conceptos de potencia y acto —algo sobre lo que volveremos enseguida—. En otra palabras, a Aristóteles le molesta que Anaxágoras no considere las cualidades como accidentes sino como sustancias:

> No obstante, algunos explican esto incorrectamente, a saber, quienes dicen que una vez "todo estuvo junto" y mezclado. Efectivamente, no todo se puede mezclar con todo, sino que necesariamente cada uno de los componentes de la mezcla ha de darse de modo separado; sin embargo, las afecciones no existen separadamente.[41]

> En efecto, es absurdo afirmar que todas las cosas estén mezcladas al principio porque ello supondría que deberían haber preexistido sin mezcla y, además, cualquier cosa no puede mezclarse con cualquiera; se añade a esto que las pasiones y los accidentes habrían de ser separables de las sustancias, pues de existir su mezcla, también existe su separación.[42]

La comprensión de la mezcla sostenida por Aristóteles entra en contradicción con lo que ha dicho Anaxágoras, no porque éste haya considerado que las cualidades estaban separadas sino porque las ha tratado como sustancias en cierto modo separables, por más que enuncie la imposibilidad física de su separación. Esa afirmación de Anaxágoras es aprovechada por el Estagirita para ironizar sobre ella:

> Está bien dicho, pues, que no hay separación completa, aunque haya sido dicho sin saber, porque las pasiones son inseparables (ἀχώριστα). Si se mezcla-

---

[41] Ἀλλὰ τοῦτο λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ πάντα ποτὲ ὁμοῦ φάσκοντες εἶναι καὶ μεμίχθαι· οὐ γὰρ ἅπαν ἅπαντι μικτόν, ἀλλ' ὑπάρχειν δεῖ χωριστὸν ἑκάτερον τῶν μιχθέντων· τῶν δὲ παθῶν οὐθὲν χωριστόν (*De gen. et corr.*, I, 10, 327 b 19-22).

[42] ἀτόπου γὰρ ὄντος καὶ ἄλλως τοῦ φάσκειν μεμῖχθαι τὴν ἀρχὴν πάντα, καὶ διὰ τὸ συμβαίνειν ἄμικτα δεῖν προϋπάρχειν καὶ διὰ τὸ μὴ πεφυκέναι τῷ τυχόντι μίγνυσθαι τὸ τυχόν, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τὰ πάθη καὶ τὰ συμβεβηκότα χωρίζοιτ' ἂν τῶν οὐσιῶν (τῶν γὰρ αὐτῶν μῖξίς ἐστι καὶ χωρισμός) (*Metaph.*, A, 8, 989 a 33 – 989 b 3).

> ran los colores y los hábitos y éstos se pudieran separar, entonces podría haber algo blanco y sano que no fuera ninguna otra cosa ni se predicara de un sustrato.[43]

Efectivamente, según Aristóteles, las cualidades así como los restantes accidentes no se pueden separar de las sustancias en las que son inherentes. Aristóteles bromea al respecto porque advierte que Anaxágoras plantea esta imposibilidad como si fuera únicamente de índole física. Pese a ella, las cosas serían, según Anaxágoras, realmente distintas, es decir, separables no sólo mentalmente sino en la realidad.[44] En otras palabras, Anaxágoras no advierte que las "sustancias" y las "cualidades" pertenecen a categorías diversas.[45] Razón no le falta al Estagirita pues, en alguna de las enunciaciones de la imposibilidad de separación de los ingredientes de la mezcla, Anaxágoras se refiere a determinadas cualidades: «Las cosas que están en el orden unitario no se separan (κεχώρισται) unas de otras, ni están cortadas con hacha, ni lo caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente» (fr. 8). Estas cualidades se presentan con cierta gradación, normalmente en un estadio intermedio entre dos contrarios, resultando difícilmente discernible para el observador cuál de ambos contrarios predomina. Probablemente, esta experiencia ha determinado en buena medida la hipótesis de la mezcla universal sostenida por Anaxágoras; pero sobre todo ha tenido una gran importancia el hecho de darse todas las cualidades, no sólo cada pareja de contrarios, sino también propiedades específicamente diversas (colores, sabores, etc.), en una determinada extensión material. Cada porción de la mezcla estará, pues, caracterizada no sólo por una serie de cualidades de distinta índole sino principalmente por la distensión en el espacio a la que se refiere en otros fragmentos (fr. 3, 6). Es decir, Anaxágoras ha visto el

---

[43] τὸ δὲ μηδέποτε διακριθήσεσθαι οὐκ εἰδότως μὲν λέγεται, ὀρθῶς δὲ λέγεται· τὰ γὰρ πάθη ἀχώριστα· εἰ οὖν μέμικται τὰ χρώματα καὶ αἱ ἕξεις, ἐὰν διακριθῶσιν, ἔσται τι λευκὸν καὶ ὑγιεινὸν οὐχ ἕτερόν τι ὂν οὐδὲ καθ' ὑποκειμένου (*Phys.*, I, 4, 188 a 5-9). Tampoco Anaxágoras se ha entendido a sí mismo al hablar del cambio cualitativo: Ἀναξαγόρας γε τὴν οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησεν (*De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 11). En otra ocasión, a propósito del *noûs*, Aristóteles también acusa a Anaxágoras de no comprender sus propias palabras: οὔτε οὗτοι ἐοίκασιν εἰδέναι ὅ τι λέγουσιν (*Metaph.*, A, 4, 985 a 15s.).

[44] Aristóteles, en cambio, cree que las cualidades son distintas conceptualmente, pero no están separadas localmente: τῷ μὲν λόγῳ χωριστή, τόπῳ δ' οὐ χωριστή (*De gen. et corr.*, I, 5, 320 b 24). Evidentemente, esto no significa que no sean *realmente* distintas de las sustancias, pero no se diferencian de ellas como las sustancias entre sí, sino en virtud de la diversidad que supone la pertenencia a géneros diversos.

[45] Cf. Czerny, "Das Anaxagoras-Testimonium des Simplizius VS 59 A 41 und seine Quellen," cit., pp. 152s.

mismo fenómeno que Aristóteles y, entre sus categorías, ha sido capaz de aislar la cantidad, a través de los conceptos relativos a la extensión (cap. 1.3). Sin embargo, ha mantenido una resuelta ambigüedad en el ámbito formal, sin distinguir entre cualidades y formas sustanciales, tratando todas éstas como ingredientes de una sola mezcla, es decir, según el parecer de Aristóteles, como sustancias actualmente presentes en ella.

* * *

Hay que formularse otra pregunta, cuyo interés fue grande para Aristóteles: ¿de cuántos ingredientes se compone la mezcla? La respuesta es clara. Anaxágoras ha admitido infinitos principios.[46] Frente a Empédocles, que se cuidó de establecer un número determinado de elementos básicos, Anaxágoras consideró que cada cosa sensible era originaria, no el producto de la derivación de otros entes más elementales.[47] Anaxágoras no estaba preocupado como Aristóteles por elaborar un recuento completo de los componentes últimos del mundo físico, de modo que dejó su número indefinido (fr. 7). Apeló a un término usado por Anaximandro que irritaba particularmente a Aristóteles: ἄπειρον (fr. 1, 2, 4b). Así, vemos al Estagirita (*Phys.*, I, 4) combatiendo a su enemigo allí donde éste nunca lo quiso ofender. Ciertamente, tiene razón en notar que Anaxágoras admitió el infinito material en acto, pero en los fragmentos parece referirlo más a la amplísima variedad de los ingredientes, cuya masa total es extensivamente inabarcable, que a una infinitud de partes extensas actualmente discretas. De tal modo, las aporías que Aristóteles encuentra en su concepto de infinito están fundadas en cierta constitución discreta de la materia, tal como sucede de un modo en el atomismo (*De gen. et corr.*, I, 8, 325 a 6-8) y de otro modo en Empédocles (ibíd., II, 7, 334 a 26-34).[48] Como dijimos antes, esta interpretación de la mezcla, compuesta de partes discretas, pero en un contacto que les permite formar una masa continua, parece haber sido determinante para el concepto que se ha formado Aristóteles de la mezcla de Anaxágoras (*Phys.*, III, 4, 203 a 22). Sin embargo, según éste, no sólo se da el continuo por contacto sino sobre todo por fusión de los ingredientes, una fusión que

[46] Cf. *Phys.*, I, 2, 184 b 18-22; I, 4; I, 6, 189 a 11-17; III, 4, 203 a 19; *De caelo*, III, 4, 302 b 11; *De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 17; *Metaph.*, A, 3, 984 a 11-13.
[47] Cf. *Phys.*, I, 4, 188 a 17-18; I, 6, 189 a 11-17.
[48] Esto lo confirma la similitud del ejemplo de la pared y las piedras, aplicado a Empédocles en ese texto, con los sillares y las casas para Anaxágoras (*Phys.*, I, 4, 188 a 15s.).

hemos precisado denominándola "compenetración" (cap. 1.4), la cual es distinta de la mezcla aparente que el Estagirita atribuye a los atomistas y a Empédocles, pero también es distinta de la mezcla tal como la entiende Aristóteles mismo. En resumen, el conocido y extenso pasaje del primer libro de la *Física*, capítulo cuarto, que tantas incomprensiones del sistema de Anaxágoras ha propiciado, no se cuenta entre las más brillantes exposiciones de la filosofía del Clazomenio hechas por Aristóteles. Con todo, no se debe ignorar que en ese mismo lugar Aristóteles cita expresamente el fragmento tercero de Anaxágoras (οὐκ ἔστιν ἐλάχιστον: 188 a 11) insistiendo en la imposibilidad de que exista una cantidad mínima, aunque, según él, esto contradiga el planteamiento general del Clazomenio respecto de los ingredientes.[49]

Nuevamente, hemos de matizar la respuesta que acabamos de dar, dado que Aristóteles parece desdecirse de sus propias palabras. Aunque, como acabamos de ver, son muchas las ocasiones en que dice que los ingredientes constituyen una multitud incontable, existen otros pasajes en los que Aristóteles cuenta toda la mezcla como una sola cosa y la enfrenta al *noûs*. En principio, podría verse esto como una distorsión de la verdadera doctrina de Anaxágoras, efectuada por el mismo Aristóteles en su afán especulativo.[50] Así podría leerse el primero de estos pasos:

> Respecto de Anaxágoras, si uno supusiera que habla de dos elementos, no se apoyaría exactamente en su discurso tal como él mismo lo determinó, pero él lo habría aceptado necesariamente si se lo hubieran propuesto (…). Sin embargo, si uno siguiera su discurso, precisando en su compañía aquello que él

[49] Desgraciadamente, no podemos analizar más a fondo todo el capítulo. Si se lee despacio, no contiene tantos desatinos como uno podría creer encontrar a primera vista. En realidad, la consideración discreta de la mezcla que presenta forma parte más del argumento de Aristóteles para refutar a Anaxágoras que de su exposición de éste. De hecho, sucede algo semejante a lo que veremos después sobre las cualidades en relación con las sustancias. Aristóteles testimonia correctamente sendas afirmaciones de Anaxágoras tocantes a la imposibilidad de la separación, desde el punto de vista cuantitativo o cualitativo. Así, hacia el final del capítulo, donde extrae sus conclusiones, Aristóteles transmite a la perfección la doctrina del fragmento tercero: ἐλάττων τῆς ἐλαχίστης (*Phys.*, I, 4, 188 a 1s.); οὐκ ἔστιν ἐλάχιστον (ibíd., 11s.); Anaxágoras: οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ ἐστι τό γε ἐλάχιστον (fr. 3). Una vez más, el Estagirita intenta confutar a Anaxágoras mostrando que se contradice con sus propias afirmaciones. No se pierda de vista que, a decir verdad, se identifica tanto con la doctrina de la continuidad de la mezcla expresada en dicho fragmento que, como ha advertido Buchheim (ad 328 a 7), vuelve a citarlo para argumentar a favor de la necesaria continuidad que debe existir en una mezcla para que ésta sea tal: οὐκ ἔστιν εἰς τἀλάχιστα διαιρεθῆναι (*De gen. et corr.*, I, 10, 328 a 5s.).

[50] Cf. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, cit., p. 237.

> intenta decir, acaso podría resultar que habla de un modo muy moderno (…). Según esto, a éste le resulta estar diciendo que los principios son lo Uno, lo cual es simple y sin mezcla, y lo Otro (…). De esta manera, éste no se expresa ni rectamente ni con claridad alguna, si bien intenta asemejarse a los que han hablado con posterioridad a él y a los más conocidos hoy en día.[51]

Este texto no refleja la falta de comprensión de Aristóteles ni tampoco pone en evidencia sus ardides dialécticos contra los presocráticos. Más bien da a entender que el Estagirita ha captado adecuadamente la irresoluble pluralidad de ingredientes que vemos enunciada en los fragmentos de Anaxágoras. Justamente porque la ha comprendido, la refuta y cree que habría sido mejor la postura alternativa que presenta en este texto, remitiéndose así a la Academia. Es más, si nos acercamos a otros textos en los que aparece presentada la doctrina de Anaxágoras de modo dualístico, teniendo presente cuanto hemos visto sobre los distintos miembros de la Academia, nos convenceremos que el parangón entre las doctrinas allí forjadas y Anaxágoras no es invención de Aristóteles sino más bien de estos mismos filósofos.

Cuando Aristóteles compara la filosofía de Anaxágoras con las líneas de pensamiento de la Academia (*De gen. et corr.*, I, 1; *Phys.*, I, 4), considera normalmente que la mezcla de Anaxágoras es análoga al Uno, aunque en otras ocasiones —como acabamos de ver en el texto citado— la compara con la díada. En todo caso, la mezcla no constituye un Uno monista, como el atribuido a los pensadores milesios, ni tampoco es exactamente igual a la materia de Platón, unitaria, a la cual enfrenta las Ideas. El Uno de Anaxágoras, al igual que el de Empédocles, es simultáneamente Uno y muchos (ἓν καὶ πολλά: *Phys.*, 187 a 21) y quizá por tal razón cuadre mejor con la díada que con el Uno. La mezcla es como el Uno sólo en confrontación con el *noûs* —como en el pasaje que antes leímos—, pero en realidad constituye la suma de infinitos ingredientes en la mezcla. Por esta razón, explica en *Sobre la generación y la corrupción* que Anaxágoras se ha expresado incorrectamente al hablar de la alteración. Con esto no quiere decir, como pensó Zeller,[52] que Anaxágoras haya empleado el término ἀλλοιοῦσθαι (*De gen. et corr.*, 314 a 14), por más que, en esa misma sentencia, Aristóteles haga referencia

[51] Ἀναξαγόραν δ' εἴ τις ὑπολάβοι δύο λέγειν στοιχεῖα, μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μέντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν (…) ὅμως εἴ τις ἀκολουθήσειε συνδιαρθρῶν ἃ βούλεται λέγειν, ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων (…). ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον (…) ὥστε λέγει μὲν οὔτ' ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον (*Metaph.*, A, 8, 989 a 30 – 989 b 21).

[52] Cf. cap. 1, nota 99.

al modo de expresarse del Clazomenio (τὴν οἰκείαν φωνὴν). La manera de comunicar sus pensamientos aludida aquí no son, probablemente, las palabras literales sino aquello mismo que encontramos en los fragmentos (fr. 4a, 4b, 8, 12, 15), en los cuales aparece el cambio de varias "cosas" (χρήματα) que para Anaxágoras son ingredientes pero para Aristóteles son cualidades. Se trata nuevamente de la crítica contra la concepción del "cambio cualitativo" defendida por Anaxágoras que hemos visto en otros pasajes aristotélicos. No sabemos si Anaxágoras usó el término ἀλλοιοῦσθαι, pero si lo hizo esto no impidió a Aristóteles comprender perfectamente que no hay otro cambio en su filosofía que el que se sigue del movimiento local de los ingredientes dentro de la mezcla: «Para quienes empero los géneros [de materia] son varios, (…) la generación y la corrupción coincidirían con el juntarse y separarse.»[53]

Con todo, esta reflexión sobre la alteración nos obliga a considerar unas palabras de gran interés en el capítulo de la *Física* al que poco ha nos referíamos. Al igual que en el tratado *Sobre la generación y la corrupción*, no se nos habla sencillamente de Anaxágoras y de Empédocles sino que Aristóteles se expresa en plural y de hecho se refiere a la oposición entre los «partidarios de Anaxágoras» y «los de Empédocles» (οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα: *De gen. et corr.*, 314 a 25). Esto debe alertarnos sobre todo a la hora de leer el siguiente paso:

> De tal manera, parece que Anaxágoras entiende que éstos [los elementos] son infinitos por suponer verdadera la opinión común de los físicos, a saber, que no se genera nada de lo que no existe. Por esto, [1] algunos hablan de aquella manera, diciendo que "todo estaba junto" y que el alterarse producía la generación de cada cosa determinada. [2] Otros, en cambio, hablan de reunión y separación; de esto se colige que los contrarios se generarían recíprocamente; luego estarían ya ahí con anterioridad.[54]

No podemos exponer estas líneas como si se refiriesen de modo homogéneo a la filosofía de Anaxágoras, tal como se suele hacer.

---

[53] τοῖς δὲ τὰ γένη πλείω ποιοῦσι διαφέρειν τὴν ἀλλοίωσιν τῆς γενέσεως· συνιόντων γὰρ καὶ διαλυομένων ἡ γένεσις συμβαίνει καὶ ἡ φθορά (*De gen. et corr.*, I, 1, 314 b 4-6). Aquí se asocia a Anaxágoras con los atomistas, quienes habrían distinguido entre alteración y generación: Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν (ibíd., 2, 315 b 6-9).

[54] ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας ἄπειρα οὕτως οἰηθῆναι διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (διὰ τοῦτο γὰρ οὕτω λέγουσιν, ἦν ὁμοῦ πάντα, καὶ τὸ γίγνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι, οἱ δὲ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν)· ἔτι δ' ἐκ τοῦ γίγνεσθαι ἐξ ἀλλήλων τἀναντία· ἐνυπῆρχεν ἄρα (*Phys.*, I, 4, 187 a 26-32).

Evidentemente, aquí aparecen dos grupos distintos de "partidarios de Anaxágoras" cuyas interpretaciones de la doctrina del maestro difieren entre sí.[55] Estos grupos de personas podrían ser, bien algunos filósofos que hemos estudiado —como Arquelao—, bien los académicos, los cuales podrían haber interpretado las doctrinas de Anaxágoras por escrito o en público, bien otras figuras más desconocidas que se presentasen como epígonos del maestro —acaso médicos o sofistas—. En todo caso, aquí importa ver que Aristóteles distingue ya dos corrientes de interpretación de Anaxágoras. Ciertamente, no es demasiado plausible interpretar el texto diciendo que están siendo designados dos grupos entre aquellos "físicos" que aparecen al inicio del pasaje citado y volverán a ser mencionados poco después, pues —como vamos a ver— cabe constatar que ambas líneas de interpretación toman elementos de la doctrina de Anaxágoras e incluso vemos empleadas sus mismas palabras.

El primer grupo de filósofos apela al famoso eslogan de Anaxágoras, ὁμοῦ πάντα, para decir que la unidad originaria de la mezcla, la cual permanece incluso tras la cosmogonía hasta el momento presente, debe ser interpretada retornando al esquema milesio, es decir, de un modo monista.[56] La mezcla constituye en realidad una sola cosa, un único sustrato, de manera que todas las modificaciones de las cuales habla el Clazomenio no son en realidad sino un cambio de tipo cualitativo. Para ellos, Anaxágoras no habría considerado las cualidades como verdaderas "cosas" sino como afecciones de una sola materia cambiante. Podrían haber sido éstos quienes hayan usado el término ἀλλοιοῦσθαι, que vuelve a aparecer aquí. Esta interpretación

[55] Los comentaristas no suelen notar esto e incluso traducen el texto atribuyendo todas sus proposiciones a Anaxágoras. Sin embargo, escribe Ross (187 a 31): «But οἱ δὲ distinguishes those who made this identification from Anaxagoras, who has been referred to in the earlier part of the sentence. οἱ δὲ refers primarily to Empedocles, whose doctrine Aristotle often refers to as identifying γένεσις with σύγκρισιν καὶ διάκρισιν, though this is equally true of, and is ascribed by Aristotle elsewhere to, Anaxagoras.» Esta posibilidad es atendible pero, con Diego Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, comm. ad loc. (Firenze: La Nuova Italia, 1966) 103, creemos mejor la nuestra: «Forse sarebbe più opportuno immaginare un doppio modo di riferire la dottrina anassagorea, perché anche il principio di σύγκρισις/διάκρισις le appartiene indiscutibilmente (cfr. B 17).»

[56] No olvidemos que Teofrasto relacionará después la doctrina de Anaxágoras, con Anaximandro (DK 59 A 41), mientras que son varias las noticias que lo consideran "discípulo" de Anaxímenes (DK 59 A 1, 2, 7, 41, 42, 48).

de Anaxágoras no nos resulta nueva, pues en el capítulo anterior vimos a Arquelao y a Diógenes seguir esta ruta.[57]

La segunda corriente de interpretación, empero, apela más bien a los conceptos de «reunión y separación» (σύγκρισιν καὶ διάκρισιν), usando los mismos términos que vemos repetirse en distintos fragmentos (fr. 4a, 5, 12, 13, 17). Resulta difícil puntuar el texto y determinar si las líneas que siguen a tales palabras retoman el discurso sobre Anaxágoras en persona, se refieren al pensamiento de los físicos en general o bien significan una aclaración para tal "reunión y separación." Esta última posibilidad es bastante verosímil, porque casa perfectamente con el contenido: «De esto se colige que los contrarios se generarían recíprocamente; luego estarían ya ahí con anterioridad.» Frente a los que consideran la mezcla de Anaxágoras al modo milesio, como un único sustrato cambiante, existiría un grupo de intérpretes que se remiten a otras palabras del Clazomenio y aseguran que, aquello considerado por los otros afecciones de una mezcla unitaria, son verdaderos ingredientes que se juntan y separan. Ésta sería la versión presentada por Aristóteles en las ocasiones donde insiste en la infinitud de elementos defendida por Anaxágoras, tratándolo como un pluralista. A su vez, la primera corriente favorecería más la interpretación de la mezcla en comparación con la teoría del Uno y la díada, cuando el Estagirita se propone poner en diálogo a los presocráticos con la Academia.

* * *

Un último aspecto de las noticias aristotélicas sobre la mezcla de Anaxágoras nos permitirá profundizar en lo visto hasta ahora y enderezará nuestros pasos hacia la consideración del *noûs*. Antes dijimos que Aristóteles criticaba a Anaxágoras apoyándose en dos argumentos: la imposibilidad de mezclar cada cosa con cualquier otra y la necesaria independencia de las cosas que aspiren a ser verdaderos ingredientes de una mezcla. Antes explicamos que la incapacidad de las cosas para ser mezcladas con otras cualesquiera radicaba en la distinción entre accidentes y sustancias que, al parecer, Anaxágoras no notó. En este momento hemos de acometer la segunda debilidad que Aristóteles achaca a la teoría del Clazomenio: suponiendo que los ingredientes de la mezcla sean cosas verdaderamente susceptibles de mezcla, ¿en qué condiciones se encuentran mientras están combina-

[57] En particular, Diógenes habla del "cambio cualitativo" (ἀλλοιοῦσθαι), con un lenguaje bastante similar al empleado por Aristóteles, empleando ἑτεροιοῦσθαι (DK 64 B 2, Laks 4).

das, cuando presuntamente se ocultan a los ojos del observador? Este razonamiento revela que Aristóteles rechazaba la concepción de mezcla expuesta por Anaxágoras, análoga a la defendida por los estoicos más tarde (cap. 1.4), en la cual los ingredientes no pierden nada de su entidad, sino que están presentes por completo, aunque pasen desapercibidos. Según el Estagirita, esto dependerá de una deficiente inteligencia de los conceptos de potencia y acto.

Para llevar a cabo esta refutación, Aristóteles afronta el problema desde un punto de vista dialéctico. Sus argumentaciones se enmarcan en la refutación de los que rechazan el principio de contradicción. Aunque Anaxágoras y Heráclito sean mentados, los enemigos directamente acometidos deben de ser los sofistas. Comencemos leyendo un texto que entronca con lo que hemos ido viendo acerca de la imposibilidad de la subsistencia de las cualidades sin inherencia en una sustancia:

> Así, cuando nada había sido separado todavía, entonces tampoco podía decirse nada con verdad respecto de aquella sustancia; quiero decir, que no era ni blanca, ni negra, ni gris, ni de ningún otro color, sino necesariamente incolora, pues de lo contrario habría de tener alguno de tales colores; de igual manera y por la misma razón, estaría desprovista de sabor, así como de todo otro rasgo semejante, porque no habría ninguna cualidad, ninguna cantidad, ni cosa alguna. Para ello tendrían que estar en ella las especies de tal modo que fueran predicables de alguna manera particular y, entonces, deberían estar ya separadas, pero esto es imposible si todas las cosas están mezcladas.[58]

Este texto pertenece a una de las más prolongadas secciones sobre Anaxágoras que podemos encontrar en el primer libro de la *Metafísica*. Una vez más, hemos de lamentar que Diels, quizá por considerarlo meramente polémico, prescindió de incluirlo en la noticia correspondiente (DK 59 A 61). Ciertamente representa una argumentación contra Anaxágoras pero, implícitamente, Aristóteles hace alusión a dos de los fragmentos conservados: «Antes de haber sido apartadas, existiendo todas las cosas juntas, tampoco era ningún color manifiesto, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas» (fr. 4b). «Estando todas las cosas juntas, nada era claro» (fr. 1). A la luz de las

---

[58] ὅτε γὰρ οὐθὲν ἦν ἀποκεκριμένον, δῆλον ὡς οὐθὲν ἦν ἀληθὲς εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας ἐκείνης, λέγω δ' οἷον ὅτι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν ἢ φαιὸν ἢ ἄλλο χρῶμα, ἀλλ' ἄχρων ἦν ἐξ ἀνάγκης· εἶχε γὰρ ἄν τι τούτων τῶν χρωμάτων· ὁμοίως δὲ καὶ ἄχυμον τῷ αὐτῷ λόγῳ τούτῳ, οὐδὲ ἄλλο τῶν ὁμοίων οὐθέν· οὔτε γὰρ ποιόν τι οἷόν τε αὐτὸ εἶναι οὔτε ποσὸν οὔτε τί. τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ, τοῦτο δὲ ἀδύνατον μεμιγμένων γε πάντων (*Metaph.*, A, 8, 989 b 6-14). A todas luces, el siguiente paso de Teofrasto hace referencia a éste: τὸ μήτε τόδε μήτε ποιὸν μήτε ποσόν, ὡς ἀόριστον τοῖς εἴδεσιν (*Metaphysica*, 8 a 17s.).

palabras mismas de Anaxágoras, Aristóteles podría haber dicho aquí lo mismo que antes: «Está bien dicho (…) aunque haya sido dicho sin saber» (*Phys.*, I, 4, 188 a 5). El Clazomenio acierta de nuevo en sus afirmaciones, pero no en la filosofía subyacente. Como sabemos (cap. 2.1), el ocultamiento de los ingredientes en la mezcla depende, según él, de una suerte de coerción física que impide a los ingredientes no predominantes llegar a manifestarse. Aristóteles está bien al tanto del así llamado "principio de predominancia" al que acabamos de referirnos.[59] No obstante, aquí pretende poner en evidencia la imposibilidad de la presencia simultánea de distintos opuestos en una sola cosa. Según Aristóteles, cuando una superficie es blanca, no puede ser también azul. Es cierto que podría volverse azul, pero no puede ser blanca y azul a la vez. Esto mismo sucede para toda realidad. Si la mezcla en cuestión es carne, no puede contener simultáneamente cabello o seso, siempre y cuando se trate de una verdadera mezcla. Es posible que de una mezcla homogénea, v. gr. la sangre, surgiesen distintas sustancias, pero éstas aparecerían en ese momento y no habrían preexistido antes, porque, si esto hubiera sucedido, la sangre no habría sido sangre sino esas cosas; pero *una* sustancia sólo puede poseer contemporáneamente *una sola* naturaleza. Del mismo modo que una cualidad excluye su contraria, así también una naturaleza sustancial excluye las naturalezas de otras sustancias diversas.

Como antes leímos, todos los filósofos de la naturaleza en general, según el parecer de Aristóteles, negaron la posibilidad de una generación en sentido estricto. Anaxágoras admitió este axioma y por tanto asumió la presencia de todas las cosas en la mezcla anteriormente a la cosmogonía. Si esta doctrina es expuesta según usos posteriores al Clazomenio, habría que predicar de la mezcla cada una de las cosas existentes. Todas las cosas comparecían, luego toda afirmación era posible de la mezcla, cada cosa así como su contraria debía ser predicada. Pues bien, Aristóteles cree que este intento de hacer verdaderos todos los enunciados únicamente logra hacerlos todos falsos, dado que en realidad las palabras pierden todo su valor y no hay diferencia alguna entre el hecho de ser o no ser. Por eso con-

[59] φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος (…) ἔτι εἰ πάντα μὲν ἐνυπάρχει τὰ τοιαῦτα ἐν ἀλλήλοις, καὶ μὴ γίγνεται ἀλλ' ἐκκρίνεται ἐνόντα, λέγεται δὲ ἀπὸ τοῦ πλείονος (*Phys.*, I, 4, 187 b 2-7, 22-24). De hecho, el último término, πλείονος, aunque en grado comparativo y no superlativo, es el mismo que aparece en la única formulación conservada en los fragmentos: ὅτῳ *πλεῖστα* ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα (fr. 12).

cluía arriba que todo juicio acerca de la mezcla era inválido y, al aseverar que ningún color era manifiesto, Anaxágoras tenía razón pero —por así decir— sólo *per accidens*:

> Además, si todas las contradicciones predicadas respecto de lo mismo son simultáneamente verdaderas, es evidente que todas las cosas serían una sola. En efecto, la misma cosa sería trirreme, muro y hombre, si de un todo se puede predicar, sea la afirmación, sea la negación. Semejante conclusión les resulta necesariamente a los que sostienen el razonamiento de Protágoras. Así, a quien le pareciese que el hombre no es trirreme, sería evidente que no es trirreme; pero a la vez también lo sería, dado que la contradictoria sería asimismo verdadera. De tal modo, sucedería lo de Anaxágoras, que "todas las cosas estarían juntas"; luego ninguna existiría verdaderamente.[60]

La referencia a Protágoras hace sospechar alguna arrogación por parte de este sofista o de sus seguidores del pensamiento de Anaxágoras, como ya opinó algún comentarista.[61] En todo caso, este texto tiene el valor de argumentar cómo, según el Estagirita, la aparente multiplicidad del ser planteada por el Clazomenio acaba desembocando irremediablemente hacia una forma de abigarrado monismo. Así, la mixtura es expuesta de nuevo como lo "Uno y muchos" a la vez (ἓν καὶ πολλά).[62] En el trasfondo está siempre la noción de infinito, entendida como riqueza para los jonios pero estimada por Aristóteles como la máxima pobreza. Así, este monismo de Anaxágoras no es el del ser y la verdad —como se podría esperar quien quisiera vincularlo con el eleatismo—, sino más bien el monismo de la nada y la falsedad, pues se trata de una indeterminación y una confusión infinitas.

Como estamos viendo, Aristóteles dice en varias ocasiones que, al afirmar que todo está junto, Anaxágoras se ve obligado a negarlo todo, como afirmaba en el pasaje del libro *Alpha* de la *Metafísica* en el que se evocaban las palabras de Anaxágoras. Ahora está ya formulado formalmente: «El [razonamiento] de Anaxágoras, según el

---

[60] ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γάρ τῳ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής. καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν ἐοίκασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὂν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν (*Metaph.*, Γ, 4, 1007 b 18-29). La afirmación: εἰ γάρ τῳ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης, podría evocar el aforismo atribuido a Anaxágoras más adelante: ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν (ibíd., 5, 1009 b 25-28).

[61] Cf. cap. 5, nota 6.

[62] *Phys.*, I, 4, 187 a 21. Cf. *Metaph.*, Γ, 2, 1004 a 9ss.; 1004 b 27ss.

cual las contradicciones estarían mezcladas, parece hacer todo falso. Mientras la mezcla permanece mezclada (…) no se puede decir nada verdadero».[63] La constitución esencial de la mezcla por la cual todo está en todo, así ahora como en el principio, impide que ninguna cosa sea verdaderamente lo que es ni se dé una explicación sostenible de su aparición. Cuando algo parece haber sido generado, la novedad es sólo ficticia, luego la predicación se hace tan poco válida como lo era antes de manifestársenos. Si era irrelevante que una cosa contuviera tal o cual ingrediente oculto para ser lo que era en un preciso momento, cuando uno de estos ingredientes latentes se revele, la nueva realidad en cuestión no merecerá recibir su nombre (que debería serle propio) más que antes. Al nacer agua del aire, dado que aquélla estaba ya precedentemente, la afirmación "esto es agua" no empieza a ser más verdadera tras su aparición que antes; ni tampoco deja de ser verdad el juicio "esto es aire" cuando tan sólo se ve agua. Entonces, ¿para qué afirmar nada?, es decir, ¿qué podemos saber de las cosas? Si se puede afirmar todo de todo, al final no se sabe nada de nada. Pretendiendo hacer todo juicio verdadero, Anaxágoras logra justamente lo opuesto, a saber, todo juicio se vuelve falso. Todo es falso dado que resulta trivial decir nada sobre las cosas. Por eso piensa Aristóteles que lo mejor que pudo haber dicho Anaxágoras fue aquello de "no tenía ningún aspecto" (fr. 1, 4b); pero no debió guardárselo para un estadio previo al cosmos, sino que, si en verdad creía que, «como al principio, también ahora están todas las cosas juntas» (fr. 6), entonces debería seguir diciendo lo mismo en el momento presente, o mejor, debería cerrar la boca, lo único que cabe a quien admite la existencia simultánea de los opuestos (*Metaph.*, Γ, 4, 1008 b 9).

El problema de la generación de las cosas lleva a Aristóteles a desarrollar su doctrina sobre el acto y la potencia. Según él, tanto Anaxágoras como Demócrito afirmaron que todo estaba en todo (*Metaph.*, Γ, 5, 1009 a 28). Sin embargo, el atomista logró rectificar adecuadamente al Clazomenio:

> Necesariamente, pues, la materia habrá de cambiar, siendo en potencia ambas cosas. Puesto que el ente es doble, todo cambia partiendo del ente en potencia hasta el ente en acto; como de lo blanco en potencia se pasa a lo blanco en acto e igualmente sucede con el aumento y la disminución. De tal manera, no sólo es posible que algo se genere por accidente a partir del no ente, sino también que todo se genere a partir del ente, pero ente en potencia y no ente en acto. Esto es lo Uno de Anaxágoras, pues es mejor que "todo junto." También

[63] ὁ [λόγος] δ' Ἀναξαγόρου, εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, πάντα ψευδῆ· ὅταν γὰρ μιχθῇ, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μῖγμα, ὥστ' οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές (*Metaph.*, Γ, 8, 1012 a 26-28).

> es tal la mezcla de Empédocles y de Anaximandro y, como dice Demócrito, "todas las cosas estaban juntas en potencia, pero no en acto." Así, éstos, en cierto modo, alcanzaron a tocar la materia.[64]

Poco importa aquí qué quisiera decir Demócrito con tales palabras, si de veras se expresó así.[65] Para nosotros tiene relevancia principalmente la posición de Aristóteles, quien sostiene sin duda la doctrina del acto y la potencia, para comprender la presencia de las formas en la materia y el cambio físico. Según Aristóteles, es menester que exista un verdadero cambio, lo que no existe debe empezar a existir y aquello que existía debe dejar de hacerlo. De lo contrario, nos veríamos obligados a aceptar una de las posiciones sostenidas por los presocráticos, todos los cuales tienen en común negar la aparición de novedad en el mundo. En el caso concreto de Anaxágoras, no basta con decir que las cosas preexisten tal como las conocemos en el presente, pero antes de aparecer habían estado ocultas, porque en tal caso ni entonces habrían existido verdaderamente ni tampoco lo harían ahora. Así, para que aparezca la novedad sobre un sustrato preexistente —cuya preexistencia tampoco pretende negar el Estagirita— es menester que las cosas *no* estuvieran previamente en ese sustrato; sin embargo, la constitución de éste habría de ser tal que *pudieran* estarlo en ciertas circunstancias. Por esta razón ha de admitirse el ser en potencia. En ese sentido, la materia, tal como la entiende Aristóteles, supondría la presencia de "todas las cosas" pero sólo en potencia. Sin embargo, a la hora de la verdad, sólo se puede hablar de cosas existentes en acto. Por tal razón, en cuanto vieron que "todas las cosas" de-

---

[64] ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν (οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ' αὐξήσεως καὶ φθίσεως), ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἕν· βέλτιον γὰρ ἢ "ὁμοῦ πάντα" – καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν – "ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ"· ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι (*Metaph.*, Λ, 2, 1069 b 14-24).

[65] Aristóteles nos informa que los atomistas no sólo caracterizaban las cosas en función de los elementos eidéticos propios de cada grupo de átomos (aunque para ellos lo eidético no fuera de orden cualitativo sino cuantitativo), sino además por la distribución espacial dentro de cada cosa (*Metaph.*, A, 4, 985 b 13-19). Esto les permitía especificar varios grados de cambio (generación y corrupción, frente a la alteración: cf. supra nota 53) y, con ello, se aproximaban quizá a una cierta distinción entre acto (las especies de átomos contenidas en una cosa) y potencia (las posibles distribuciones de esos mismos átomos).

bían preexistir *de algún modo*, los filósofos de la naturaleza tan sólo alcanzaron a rozar esta doctrina con la punta de los dedos.[66]

El problema de Anaxágoras a este respecto es, pues, una vez más la infinitud. Como acabamos de ver, Aristóteles no duda en atribuir a la materia una plasticidad tal que le permita llegar a ser todas las cosas, dado que incluso los elementos son susceptibles de generación y corrupción mediante una transformación cíclica. Sin embargo, Anaxágoras admite injustificadamente que esta infinidad potencial está dada desde el principio, es decir, concede un infinito formal en acto: «Parece que mencionaron lo infinito y, creyendo hablar del ente, en realidad hablan de lo no ente, porque lo infinito es ente en potencia y no en acto.»[67] Ahora bien, en realidad, el infinito es un concepto negativo, sólo la magia del lenguaje puede seducir a uno para pensar que está dado efectivamente. El infinito, según Aristóteles, sólo expresa la indefinición de las posibilidades, pero esto es justo lo contrario del ente, que constituye una determinación. Por lo tanto, la infinitud es más carencia de ser que una verdadera entidad.

Como hemos visto en estas páginas, las equivocaciones de Anaxágoras han sido diligentemente corregidas por Aristóteles. Aquél confundía las sustancias con los accidentes, éste ha desarrollado el sistema de las categorías; aquél, intentando dar actualidad a todas las cosas, acababa por negar el ser a cada una de ellas, éste logró afirmar el ser con justeza, distinguiendo entre potencia y acto. Con todo, Aristóteles ha consentido en conceder el honor a Anaxágoras de haber entrevisto esta distinción suya, con tal de suplantar su comprensión de la mezcla como "todo junto" por su materia en cuanto infinitud potencial. Cuando contemplemos el *noûs*, veremos hasta qué punto la intuición de Anaxágoras fue sagaz en su intento de otorgar la primacía a las cosas actuales sobre las potenciales.

---

[66] Esto es distinto de afirmar, como hizo Teodorsson, que Anaxágoras había dado con la noción de forma como principio intrínseco, tal como la entiende Aristóteles, y que, sin embargo, éste rehusó a reconocerlo: cf. Sven-Tage Teodorsson, *Anaxagoras' Theory of Matter* (Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1982) 90; id., "Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica y de las cosas sensoriales," *Cuadernos de filología clásica* 11 (2001) 38.

[67] τὸ ἀόριστον οὖν ἐοίκασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὂν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν (*Metaph.*, Γ, 4, 1007 b 26-29).

2.2. El Intelecto

La presentación general del *noûs* de Anaxágoras que hace Aristóteles lo considera principalmente causa eficiente. Podríamos tener por paradigmático en este sentido el discurso desarrollado en el primer libro de la *Metafísica*, donde el Estagirita recorre los pensadores que lo han precedido y revisa hasta dónde han llegado en su recuento de las causas. Teniendo presente su propia teoría, defendida ya en el segundo libro de la *Física*, contempla cuántas causas han sido capaces de descubrir sus predecesores filosóficos y en qué medida las han expuesto convenientemente. En este contexto, frente a aquéllos que únicamente comprendieron la causa material, Anaxágoras es presentado junto a otros filósofos que han logrado dar con la causa eficiente, es decir, aquel principio que explica el origen del movimiento: «Éstos, por tanto, sólo tocaron esta causa [la materia], pero algunos otros también el principio de donde procede el movimiento, como aquellos que consideran principio a la amistad y la contienda, al entendimiento o al amor.»[68] Los otros pensadores que alcanzaron esta idea fueron, en primer lugar, Empédocles, cuya doctrina sobre la amistad y la lucha suele ser referida junto al *noûs* de Anaxágoras —en varias ocasiones, como en las líneas citadas, sin que su nombre sea mentado—;[69] en segundo lugar, aquellos que pusieron el amor como causa moviente, como Hesíodo y Parménides.[70]

Según Aristóteles, el *noûs* de Anaxágoras es, pues, el «principio de movimiento»[71] y ejerce como tal tanto en la cosmogonía cuanto en el movimiento de los animales individuales.[72] Como vimos (cap. 4.1), Aristóteles entiende la incidencia del *noûs* en cada animal como si Anaxágoras identificara éste con el alma de cada viviente. La inseguridad que manifiesta el Estagirita en este punto (*De an.*, I, 2, 404 b 1) revela que no debió de contar con más datos que estas palabras llegadas hasta nosotros: «También las cosas que poseen alma, tanto las mayores como las menores, sobre todas domina Intelecto» (fr. 12). En definitiva, el *noûs* parece ocuparse de todos los movimientos que se dan en el mundo, de modo que no podemos señalar, en úl-

[68] οὗτοι μὲν οὖν ταύτης τῆς αἰτίας ἥψαντο μόνον, ἕτεροι δέ τινες ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (οἷον ὅσοι φιλίαν καὶ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα ποιοῦσιν ἀρχήν) (*Metaph.*, A, 7, 988 a 32-34).
[69] Cf. *Phys.*, II, 4, 196 a 18; III, 4, 203 b 13; VIII, 1, 250 b 26; 9, 265 b 21; *De part. an.*, I, 1, 640 b 7; *Metaph.*, A, 7, 988 b 8; N, 4, 1091 b 11.
[70] Cf. *Metaph.*, A, 3, 984 b 3; 4, 984 b 23-31.
[71] κινήσεως ἀρχὴν (*Phys.*, VIII, 5, 256 b 26). Cf. *De an.*, I, 2, 405 a 26; *Metaph.*, A, 3, 984 b 22, etc. Ver arriba las citas de la nota 69.
[72] Cf. *De an.*, I, 2, 404 a 25; 405 a 13-21.

timo término, ninguna otra causa moviente más que él. No existe ninguna razón para pensar tampoco que constituya un género de sustancias, porque Aristóteles insiste en su unicidad. En concreto, lo compara con los dos principios movientes de Empédocles, mientras el *noûs* es único.[73]

La suposición metafísica de unicidad del principio moviente parece tener asociada una conclusión cosmológica: para Empédocles las transformaciones cósmicas se sujetan a un ciclo de disociación y reunión, correspondiente a sus dos principios motores; frente a él, Anaxágoras, que sólo admite una causa agente, sigue un modelo temporal similar al propuesto por Hesíodo, de tipo lineal.[74] Aristóteles considera preferible el esquema de Empédocles porque guarda un orden periódico que permite al cosmos ajustarse a un equilibrio dinámico, es decir, un tipo de estabilidad análogo al sostenido por el mismo Estagirita. Por el contrario, Aristóteles cree ver un menoscabo del orden en el modelo lineal, no tanto por las expectativas de futuro para el cosmos sino ante todo porque está ligado a la suposición de un comienzo temporal del universo. Al tocar este tema, Aristóteles nos advierte que el *noûs* comienza a obrar a partir de un determinado momento, como en efecto dice Anaxágoras: «Empezó a girar» (ἤρξατο περιχωρεῖν: fr. 12). Esto aboca a la irresoluble cuestión de por qué un momento fue mejor que otro cualquiera, es decir, por qué el *noûs* estuvo inactivo antes del comienzo. Aristóteles supone así un tiempo infinito (ἄπειρον χρόνον: *Phys.*, VIII, 1, 250 b 25) que habría precedido al inicio cosmogónico, puesto que consideraba insolvente la sugerencia de Platón, para quien el tiempo podría ser originado simultáneamente con el mundo (*Tim.*, 38b). Pese a todo, más allá del juicio que el modelo histórico lineal merece a Aristóteles, debería señalarse que el paralelismo entre el número de etapas cósmicas y el número de principios movientes parece una esquematización argumentativa que no contradice la exposición general de Aristóteles en lo tocante al *noûs* de Anaxágoras. En efecto, esto nos podría hacer creer que lo trata como una causa determinada por naturaleza a un solo efecto, tal como él entiende las causas "irracionales" (ἄλογοι: *Metaph.*, Θ, 2, 1046 b 5). Por el contrario, Aristóteles reconoce que el *noûs* es verdaderamente inteligente, como verbigracia cuando afirma que «obra pensando» (ἐργάζεται νοήσας: *Phys.*, III, 4, 203 a 31). Así,

[73] Cf. *Phys.*, III, 4, 203 a 30 (ἅμα); *Metaph.*, A, 8, 989 b 15 (ἀμιγῆ μόνον); 989 b 17 (ἕν); Λ, 3, 1069 b 31 (εἷς). Sobre la unicidad de Intelecto en Anaxágoras hablamos en cap. 3.2 y en cap. 4.1.

[74] Cf. *Phys.*, III, 4, 203 a 31; VIII, 1, 250 b 23-27; 252 a 5-22.

en cierta ocasión[75] llega a juzgar dotado de orden un movimiento originado por una sola causa moviente, la cual habrá de producir necesariamente una sola traslación; se trata de un paso donde parece apelar a Anaxágoras, a quien mencionará nominalmente unas líneas más adelante. A decir verdad, Aristóteles mismo, poniendo el *noûs* como autor del movimiento de las esferas celestes, considera que el efecto más digno de cada moviente será una sola traslación, eso sí, sin comienzo ni fin.[76]

* * *

Si leemos con mayor atención las noticias sobre Anaxágoras presentes en el mismo libro *Alpha* de la *Metafísica* al cual nos referíamos antes, observaremos que el interés por el *noûs* no versa tan sólo en la causalidad eficiente sino principalmente en su vinculación con otro tipo de causas. Esta consideración nos permitirá adentrarnos en la aparente ambivalencia del testimonio de Aristóteles quien, por una parte, alaba el acierto de Anaxágoras al constituir al *noûs* en principio supremo del cosmos y, por otra, se muestra no menos insatisfecho que el Sócrates del *Fedón* con el efectivo empleo de semejante causa.

Hasta aquí hemos visto los pasajes en los que indudablemente Aristóteles presentaba el *noûs* de Anaxágoras como una causa eficiente. Ahora nos podríamos preguntar qué tipo de efecto produce dicha causa. La respuesta que da Aristóteles no es poco desconcertante. El *noûs* de Anaxágoras origina el bien y la belleza. Como es bien sabido, la triunfal aparición del *noûs* en el libro primero de la *Metafísica* deja a Anaxágoras en un puesto óptimo, descollando por encima de los demás presocráticos: «Así, diciendo uno que, como en los vivientes, también en la naturaleza había un entendimiento y constituía la causa de todo orden y concierto, se demostró sensato en comparación con los desatinados parloteos de los anteriores.»[77] El eximio personaje en cuestión es Anaxágoras. Esto es de sobra cono-

---

[75] Τοῖς δ' ἄπειρα ἐν ἀπείρῳ τὰ κινούμενα ποιοῦσιν, εἰ μὲν ἓν τὸ κινοῦν, ἀνάγκη μίαν φέρεσθαι φοράν, ὥστ' οὐκ ἀτάκτως κινηθήσεται (*De caelo*, III, 2, 300 b 32-34). Cf. ibíd., 301 a 12.

[76] Cf. *Metaph.*, Λ, 8, 1073 a 25-34. Alude al modelo temporal lineal, insatisfactorio a sus ojos en ibíd., 6, 1072 a 6-7, donde lo aplica aparentemente sólo a los teólogos; pero luego a esta doctrina asocia otra, en clara referencia a Anaxágoras: Ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως, ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος… (ibíd., 8, 1072 a 19s.; cf. ibíd., 6, 1071 b 27).

[77] νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον (*Metaph.*, A, 3, 984 b 15-18).

cido, porque corresponde a la escueta noticia que proporciona Diels (DK 59 A 58). Menos fama goza el contexto en que se inscriben esas líneas:

> Otros filósofos sucedieron a éstos y a los principios establecidos por ellos. Como semejantes principios no bastasen para la generación de la naturaleza de los seres, una vez más —según hemos dicho ya—, la verdad misma los obligó a buscar el principio adecuado. En efecto, para que los entes estén bien y sean hermosos o para que esta buena condición y belleza se genere en los entes no parecen causas proporcionadas ni el fuego, ni la tierra ni nada similar, ni tan siquiera aquéllos lo creyeron así. Tampoco podría abandonarse la belleza de un objeto a la arbitraria espontaneidad y a la suerte (…). Los que adoptaron este punto de vista [el de Anaxágoras con su *noûs*], afirmaron que la causa de la belleza era el principio de los seres y, a la vez, el origen de donde surge el movimiento para las cosas existentes.[78]

Antes comentábamos que resultaba estupefaciente ver a Aristóteles diciendo que el efecto propio del *noûs* es justamente la belleza y el bien en el universo. No se trata de un caso aislado.[79] El Estagirita insiste firmemente en esta convicción. Quien conozca bien los fragmentos de Anaxágoras y las noticias que nos llegan sobre él desde la Antigüedad debería sorprenderse de semejante afirmación y otro tanto de la poca atención que ésta ha merecido entre los estudiosos.[80] Con gran probabilidad, Anaxágoras nunca se refirió al mundo en términos de bondad o belleza; lo más parecido fue su apelación al orden cósmico (κόσμος: fr. 8, 12). Puesto que desde el principio de nuestra investigación alertamos sobre este particular y en las páginas dedica-

---

[78] μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ᾽ αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἴπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν. τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ᾽ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτ᾽ εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ᾽ ἐκείνους οἰηθῆναι· οὐδ᾽ αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν (…). οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν (*Metaph.*, A, 3, 984 b 8-22).

[79] Sobre todo es admirable este pasaje donde apela a las "muchas veces" (πολλαχοῦ) en que Anaxágoras habría hablado del *noûs* como causante de la rectitud y la belleza: Ἀναξαγόρας δ᾽ ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει (*De an.*, I, 2, 404 b 1-2). Cf. *Metaph.*, A, 6, 988 a 14-17. En otros lugares en que sale este tema, se habla más bien del *noûs* como Bien, algo que estudiaremos después.

[80] Una reciente excepción es la constatación de Therme: «Aussi est-il de prime abord étonnant de trouver une quantité importante de passages où Aristote reconnaît dans le *Noùs* d'Anaxagore une cause du bien (*agathon*), allant même jusqu'à en faire l'éloge …» ("Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne," cit., p. 461).

das a la recepción hemos venido preparando este momento, esto quizá pueda antojársenos menos asombroso. En efecto, hemos ido avisando de las distintas vinculaciones del *noûs* de Anaxágoras con la belleza, con el bien o la justicia, las cuales han hecho aparición, de diferentes maneras, en Arquelao, Diógenes de Apolonia, el papiro Derveni, Platón y, finalmente, Espeusipo. Sin duda, Aristóteles es deudor de esta línea de interpretación hasta el punto de identificarla con el pensamiento de Anaxágoras de una manera que a primera vista podría parecer desconcertante.

Pues bien, si recordamos una vez más el desencanto de Sócrates tras haber profundizado en la doctrina de Anaxágoras, según se lee en el *Fedón* (97c-98c), podríamos pensar que Aristóteles dice aparentemente lo contrario de lo que Platón pone en labios de su maestro. Las palabras citadas arriba no dejan lugar a ninguna duda, según Aristóteles, el *noûs* de Anaxágoras es productor de la belleza y la bondad en el universo. Parece atribuirle justo aquello que Sócrates esperó encontrar en su libro y en vano buscó. Sin embargo, el Estagirita no pretende refutar a Sócrates. A decir verdad, tampoco éste negó que el resultado del trabajo del *noûs* fuera bello o bueno, ni tampoco que Anaxágoras se hubiera pronunciado o no al respecto. En el *Fedón* no se insistía en la falta de bondad del mundo sino ante todo en la falta de inteligencia del *noûs* (cap. 4.3). Si hubiera sido de veras juicioso, el *noûs* se habría propuesto el bien como criterio principal de actuación pero, a la hora de la verdad, se daba por satisfecho con el conocimiento técnico que le permitía utilizar las cosas del mundo de modo que funcionaran adecuadamente a fin de cumplir sus objetivos. El problema era que estos objetivos no habían sido sometidos al tribunal del entendimiento, el cual habría aconsejado lo más conveniente. Como dijimos entonces y habremos de ver todavía, la postura de Aristóteles no anda lejos de ésta. Que el Estagirita aluda a la belleza y la bondad significa más bien su pacífica asunción del buen tino de Anaxágoras al identificar el tipo de causa que produce tales cosas. Según él, acertó al poner finalmente una mente para explicar el conjunto del universo, pues las causas meramente materiales no bastaban para ello.[81] Éstas son ciertamente capaces de producir cambios pero, puesto que su naturaleza obra de modo fijo en una sola dirección, su suma sólo podría desembocar en el desorden y el azar, no en el concierto observable en este mundo. En realidad, Platón mismo, al escribir varios años más tarde las *Leyes*, se mostró mucho más benevolente que el Sócrates del *Fedón*, cuando exponía —sin nombrar a Anaxágo-

[81] Cf. Frede, "Aristotle's Account of the Origins of Philosophy," cit., p. 521.

ras, pero haciendo claras referencias a su doctrina[82]— que los estudios astronómicos no sólo estaban lejos de apartar a los hombres del pensamiento de lo divino, como sospechaba el vulgo, sino que, en realidad, aportaban razones seguras para convencerse de que «las cosas no se generan por necesidad sino gracias a los pensamientos de una voluntad que desea la realización de los bienes.»[83] Es posible que el joven Aristóteles tuviera presente estas palabras de Platón —quizá recién publicadas en aquel momento— cuando hizo una de sus primeras interpretaciones de la historia del pensamiento precedente:

> Aristóteles dijo que la idea de los dioses surgió en los hombres procediendo de dos orígenes: de lo que sucedía en el alma y de los astros. Por lo que acontece en el alma (…) supusieron los hombres que existía algo divino, de suyo semejante al alma y lo más escible de todas las cosas. También les vino la idea al considerar los astros. En efecto, viendo de día discurrir el sol y, de noche, el movimiento bien ordenado de las demás estrellas, creyeron que existía cierto dios que constituía la causa de semejante movimiento y de tan buen concierto.[84]

En este texto aparece el célebre tema del hombre como microcosmos que hemos visto repetirse en diversos testigos de la recepción de Anaxágoras. Porque haya una parte de interpretación posterior no es forzoso descartar totalmente la validez de esta analogía entre el hombre y el mundo como referencia implícita a Anaxágoras. En los diálogos aristotélicos se hacen varias referencias a este tema y, en particular, en éste, *Sobre la filosofía*, aparece unido con la idea del orden del mundo, dirigido por una inteligencia, una cuestión de especial importancia en esta obra. En su argumentación, Aristóteles se apoya en el ejemplo de los antiguos sabios, convertidos en representantes de la vida teorética (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 3-8). Particularmente, pode-

---

[82] Es evocado el fragmento duodécimo así como la famosa doctrina de la naturaleza pétrea de los astros: καί τινες ἐτόλμων τοῦτό γε αὐτὸ παρακινδυνεύειν καὶ τότε, λέγοντες ὡς *νοῦς εἴη ὁ διακεκοσμηκὼς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν* (…)· τὸ γὰρ δὴ πρὸ τῶν ὀμμάτων, πάντα αὐτοῖς ἐφάνη, τὰ κατ' οὐρανὸν φερόμενα, μεστὰ εἶναι *λίθων* καὶ γῆς καὶ πολλῶν ἄλλων ἀψύχων σωμάτων διανεμόντων τὰς αἰτίας παντὸς τοῦ κόσμου (*Leg.*, XII, 967b).

[83] καθεωρακότας ὡς οἷόν τε γιγνόμενα ἀνάγκαις πράγματ' ἀλλ' οὐ διανοίαις βουλήσεως ἀγαθῶν πέρι τελουμένων (*Leg.*, XII, 967a).

[84] Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν ἔννοιαν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπό τε τῶν περὶ ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων (…) ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναί τι θεῖον, τὸ καθ' ἑαυτὸ ἐοικὸς τῇ ψυχῇ καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον. ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων· θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὔτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον (*De philosophia*, ed. Ross, fr. 12a). Respecto al cielo como origen del pensamiento en la divinidad: cf. ibíd., ed. Ross, fr. 13.

mos recordar aquí los dos testimonios sobre Anaxágoras que aparecen en el *Protréptico*, de los cuales tenemos varios paralelos en otras obras:

> En efecto, "entre las cosas que hay en nosotros, es el dios el entendimiento," ora lo haya dicho Hermótimo, ora Anaxágoras; y también: "La existencia mortal participa de cierto dios."[85]

> También se cuenta que Anaxágoras, al preguntarle uno si por alguna razón era preferible nacer y vivir, respondió a quien le interrogaba: "Para contemplar el cielo, así como los astros, la luna y el sol en torno suyo," como si las demás cosas no fueran de ningún valor.[86]

La suma de ambos textos guarda cierta analogía con la explicación que hemos visto en *Sobre la filosofía*, donde dos tipos de fenómenos habrían suscitado la idea de la divinidad: los experimentables en el alma y los visibles en el cielo. Sin embargo, en el pasaje de *Sobre la filosofía* —podría objetarse— no se hablaba en absoluto del entendimiento, sino únicamente del alma y, en realidad, no se hacía referencia a fenómenos propiamente "intelectuales" sino más bien a la adivinación y la separabilidad *post mortem* del alma. Precisamente este punto nos hace pensar en el legendario Hermótimo quien es asociado con Anaxágoras por Aristóteles en el *Protréptico*, como acabamos de ver, así como también en un célebre paso del primer libro de la *Metafísica* (984 b 19).[87] A este personaje se le atribuía la capacidad de separar el alma de su propio cuerpo. Aunque pueda resultarnos

---

[85] 'ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός', εἴτε Ἑρμότιμος εἶτε Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο, καὶ ὅτι 'ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος' (*Protrepticus*, Ross, fr. 10c). La frase en cuestión podría proceder de Eurípides; además, sin hacer referencia a Anaxágoras, Platón y Aristóteles hablan en varias ocasiones de "lo divino en nosotros": cf. cap. 4, nota 33.

[86] καὶ Ἀναξαγόραν δέ φασιν εἰπεῖν ἐρωτηθέντα τίνος ἂν ἕνεκα ἕλοιτο γενέσθαι τις καὶ ζῆν, ἀποκρίνασθαι πρὸς τὴν ἐρώτησιν· ὡς 'τοῦ θεάσασθαι [τὰ περὶ] τὸν οὐρανὸν καὶ <τὰ> περὶ αὐτὸν ἄστρα τε καὶ σελήνην καὶ ἥλιον', ὡς τῶν ἄλλων γε πάντων οὐδενὸς ἀξίων ὄντων (*Protrepticus*, ed. Ross, fr. 11). Cf. *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 11-16 y también ibíd., I, 4, 1215 b 6-14; *Eth. Nic.*, X, 8, 1179 a 13-16.

[87] Sobre la relación de Anaxágoras con Hermótimo: cf. Friedrich A. Carus, "Ueber die Sagen von Hermotimos aus Klazomenä," in *Nachgelassene Werke* (Leipzig: Iohann Ambrosius Barth und Paul Gotthelf Kummer, 1809) 330-392; Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951) 141-144; Marcel Detienne, "Les origines religieuses de la notion d'intellect. Hermotime et Anaxagore," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 154 (1964) 167-178; Gigon, "Anaxagoras bei Platon und Aristoteles," cit., pp. 159s.; Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation* (Cambridge: Cambridge UP, 2004) 284s.; id., "'The Next Principle' (*Metaphysics* A 3–4, 984^{b}8–985^{b}22)," in *Aristotle's* Metaphysics *Alpha. Symposium Aristotelicum*, ed. Carlos Steel (Oxford: Oxford UP, 2012) 115-118.

pintoresco, Aristóteles debió de tener en cuenta determinados prodigios anímicos como punto de partida en sus propias reflexiones sobre el alma y, también, sobre el νοῦς.[88] Obraba así quizá debido al aprecio de sus contemporáneos por estas historias, si bien él mismo se muestra algo escéptico al respecto (sobre todo en *De divinat.*). En todo caso, Aristóteles atribuye a Anaxágoras una concepción del alma como algo en cierto modo divino, una tesis que él mismo no teme asumir. Además, ponía en relación esta divinidad presente en el sistema inferior, el microcosmos, con la que se podía apreciar en el superior: «Como en los vivientes, también en la naturaleza había un entendimiento y constituía la causa de todo orden y concierto» (*Metaph.*, A, 3, 984 b 15-17). La contemplación del cielo y el descubrimiento de su orden es, en efecto, otra faceta del pensamiento de Anaxágoras y coincide perfectamente con aquella segunda vía que, según Aristóteles, sirvió a los hombres para reconocer la divinidad. No es de extrañar que en el primer libro *Sobre el cielo* (I, 3, 270 b 4-25) Anaxágoras sea mencionado en la sección dedicada a la opinión común entre bárbaros y griegos que situaba los dioses en la región celeste. Así, a pesar de sus objeciones contra la astronomía de Anaxágoras, la postura de Aristóteles entronca con el juicio de Platón acerca del presocrático, tomando lo que considera mejor en la filosofía de éste: la idea del *noûs* ordenador y productor de la bondad y belleza que advertimos en el orden del mundo. Este principio es, por tanto, divino, puesto que para Aristóteles lo divino está de suyo asociado con la bondad más excelente.[89]

Si Platón y Aristóteles criticaban los planteamientos astronómicos del Clazomenio, eran plenamente conscientes de que estos y otros resultados científicos eran aislables de su principal acierto metafísico, consistente en poner el *noûs* como principio. Esto lo muestra de modo elocuente el pasaje de las *Leyes* referido antes. El desacuerdo principal en este punto es de índole física y no metafísica, luego tampoco se trata de un conflicto de naturaleza religiosa, al menos no se trata de una oposición entre la "impiedad" de Anaxágoras y la "actitud devota" de estos filósofos clásicos. Como dijimos (cap. 3.1), en el siglo quinto el culto de los astros era prácticamente nulo. Sin em-

[88] Cf. *Eth. Eud.*, VIII, 2, 1248 a 25 – 1248 b 7.

[89] ἐπεὶ οὖν ἔστιν ἐν τοῖς οὖσι ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἄν τὸ θεῖον (*De philosophia*, ed. Ross, fr. 16). Cf. Barbara Botter, *Dio e divino in Aristotele* (Sankt Augustin: Academia, 2005); *Aristotele e i suoi dei. Un'interpretazione del III libro del* De Philosophia (Roma: Carocci, 2011) 16, 41. Botter designa la vinculación de lo divino con la superioridad en todos los campos hablando de un "principio del *málista*."

bargo, el Platón del *Timeo* y de las *Leyes* así como el Aristóteles de *Sobre la filosofía* reflejan un ambiente cultural distinto donde, quizá bajo alguna influencia oriental, los astros han adquirido una importancia mucho mayor —si todavía no en el culto, al menos sí en la visión del mundo más generalizada—. En cuanto filósofo, Platón aboga por tratarlos como seres animados para explicar sus movimientos y Aristóteles desarrolla su teoría del éter que significa una división entre física sublunar y supralunar —algo sin precedentes en la astronomía de los presocráticos[90]—, cuya consecuencia es el rechazo de la célebre tesis defendida por Anaxágoras, según la cual los astros eran sólidos pasibles.[91]

Sócrates, Platón y Aristóteles convienen, con todo, en expresar su desencanto respecto a la aplicación metodológica que Anaxágoras llegó a realizar del *noûs*. Escoger semejante principio para la cosmogonía significó un gran progreso para la ciencia, sin embargo, no lo hizo con toda la sensatez que tal faena requería. Según Aristóteles, Anaxágoras obró como por acaso, sin emplear correctamente su principio (*Metaph.*, A, 4, 985 a 10-21). Aunque había apuntado mucho más allá que los restantes presocráticos, a la hora de explicar los

---

[90] Hacia ello apuntaba el rechazo que expresa Sócrates por la comparación efectuada por Anaxágoras del sol con el fuego vulgar: cf. Xenophon, *Memorabilia*, IV, 4, 6-7. Graham cree que desde Parménides se comienza a producir cierta disociación de los fenómenos astronómicos respecto de la física terrestre: cf. Daniel W. Graham, *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras and the New Astronomy* (New York: Oxford UP, 2013) 135.

[91] Cf. *De philosophia*, ed. Ross, fr. 19b. En este escrito, Aristóteles comienza a elaborar su doctrina sobre el éter para defender la incorruptibilidad del mundo. Así, no sólo se opone a la constitución mineral de los astros sino también a otra doctrina de Anaxágoras, a saber, la mecánica a la que aquéllos se ven sometidos, análoga a la de las demás sustancias sublunares. En el pasaje citado, Aristóteles considera que el movimiento de los astros sería violento: se trata de la misma acusación que en otro lugar lanza contra Anaxágoras y los demás físicos (*De caelo*, II, 13, 294 b 13 – 295 a 19). Sin embargo, el movimiento natural de cada elemento es expuesto citando un fragmento de Eurípides que Diels vinculó con Anaxágoras (DK 59 A 112), según el cual el alma etérea volvería a su morada celeste tras la muerte. Aunque haya algo de reconstrucción del pensamiento de Anaxágoras bajo influencia órfica, la afirmación está emparentada con la célebre anécdota según la cual el filósofo reivindicaría que, a pesar de su aparente descuido de los asuntos de Clazomene, sí se preocuparía de su patria porque, en realidad, ésta sería el cielo (DK 59 A 1, §7). Pues bien, en el citado fragmento de *Sobre la filosofía*, Aristóteles afirma que cada elemento apetece su lugar natural como si añorase "su patria" (καθάπερ πατρίδι φιλοχωροῦν). Igualmente, el Estagirita podría estar tomando la doctrina de Anaxágoras acerca de la formación de los astros (DK 59 A 12, 71; ver nuestra interpretación en cap. 2, nota 81) cuando admite la hipótesis de la generación de éstos a partir del éter: cf. *De philosophia*, ed. Ross, fr. 21.

fenómenos concretos obró como cualquier otro jonio y no se planteó lo bastante la articulación de la causalidad eficiente.

* * *

La presentación del *noûs* hecha por Aristóteles gana en complejidad cuando la miramos más a fondo, ahondando más allá de la idea general del *noûs* como causa eficiente. Hemos visto que producía un efecto peculiar, a saber, la bondad del universo y habremos de descubrir el fundamento de esto en la concepción del *noûs* como el Bien. Sin embargo, antes de acometer este punto, hemos de considerar otros testimonios en los que se presenta el *noûs* como acto. Recordemos que, al menos en ciertas ocasiones, cuando Aristóteles hablaba de la mezcla de Anaxágoras, decía que cada uno de los ingredientes estaban en acto, pese a estar mezclados. El resultado de semejante actualidad infinita se oponía justamente a lo intentado por tal afirmación y, así, estando todas las cosas en acto, ninguna de ellas podía estarlo realmente. Pese a esto, Aristóteles cree que Anaxágoras también apuntó a una teoría del acto más razonable que ésta, cuando habló de la precedencia del acto en una entidad exterior. Recordemos que Demócrito había logrado corregir adecuadamente la noción de mezcla de Anaxágoras diciendo que todo preexistía en ella sólo potencialmente, no de modo actual (*Metaph.*, Λ, 2, 1069 b 22). Ahora bien, mientras que en la mezcla el acto debe estar precedido por la potencia, según el sentir de Aristóteles (ibíd., Θ, 8) es necesario algún otro principio donde el acto preceda incluso temporalmente a la potencia. Éste constituye uno de los aciertos de Anaxágoras, que ha comprendido tal precedencia y ha puesto el *noûs* al origen de todas las cosas, pues éste, según la interpretación de Aristóteles, es acto, ἐνέργεια: «Creer que la potencia es anterior al acto es en cierto sentido correcto pero en otro sentido no (…). Anaxágoras testimonia que el acto es anterior, pues el entendimiento es acto.»[92] Antes se vio en qué sentido

[92] τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἴεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς ἔστι δ' ὡς οὔ (εἴρηται δὲ πῶς)· ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια) (*Metaph.*, Λ, 6, 1072 a 3-6). Aristóteles parece haber entendido que Anaxágoras atestiguaría esto al afirmar la precedencia del *noûs* respecto del cosmos. En varias ocasiones de este mismo libro (ibíd., 6, 1071 b 27; 8, 1072 a 19s.) pone la mezcla de Anaxágoras como ejemplo de la anterioridad temporal de la potencia respecto del acto, aunque primero la ha desligado de su persona (ibíd., 2, 1069 b 21). Sin embargo, si el *noûs* era preexistente, entonces, también temporalmente, el acto habría existido antes que la potencia. Reale (ad 1072 a 3-7): «… tutti coloro che, oltre all'elemento o agli elementi materiali (…), hanno ammesso un principio motore attivo, hanno con

era menester poner la potencia antes que el acto. No era posible admitir que todas las cosas fueran lo que son desde el principio, luego, respecto de un concreto sustrato y en sentido temporal, la potencia debía preceder al acto. Sin embargo, hablando absolutamente, el acto precede a la potencia, pero no en el producto originado por el cambio, sino en su causa eficiente.

Como es sabido, para Aristóteles el sujeto que actúa como causa eficiente integra en sí cierta unidad formal con el producto de su intervención.[93] Los ejemplos de ello proporcionados por Aristóteles son la generación de los vivientes y la producción técnica. En ambos casos, la precedencia del acto en los individuos agentes se da a través de un principio formal, sea la misma forma presente en el progenitor, sea la forma del producto en el entendimiento del artífice. Pues bien, Aristóteles parece intentar una lectura convincente del sistema de Anaxágoras, eliminando la presencia actual de las cosas desde el inicio y limitándola a un estadio de potencialidad; a su vez, la actualidad debe encontrarse en el *noûs* el cual posee en sí los elementos eidéticos que son plasmados en la mezcla. Se trata de una aplicación dualística de la intuición de Diógenes de Apolonia, quien advirtió que la formalidad del mundo debía ser considerada como pensamientos del entendimiento. Naturalmente, una solución mucho más perfecta fue dada por Platón, al suponer la precedencia del acto, preexistente en el mundo ideal. Sin embargo, el Estagirita no le da a éste el mérito sino a Anaxágoras. Es posible que esto se deba al debate de la Academia. Anaxágoras, como hemos visto, constituía la alternativa a Espeusipo a la que Aristóteles se acogió. Aristóteles cree que el Clazomenio constituía la solución para refutar la postura de Espeusipo: mientras éste habría creído que el bien es tan sólo el producto del cambio, Anaxágoras lo pone ya desde el principio.[94]

Dijimos antes que el *noûs* de Anaxágoras producía, según Aristóteles, la bondad del universo. Sin embargo, ahora se añade a esto que, para él, la bondad no es principalmente un producto, mas está en el origen. Efectivamente, la actualidad precedente del *noûs* lo convierte en el portador originario de cuanta bondad sea capaz de producir ulteriormente, dado que —como hemos visto al fijarnos en Espeusipo— para Aristóteles tanto mayor será la bondad cuanto superior sea la actualidad. Así, en los siguientes pasos vemos que el *noûs* de Anaxágoras es identificado con el Bien en cuanto representa una

---

ciò riconosciuto la necessità che l'*atto* (il principio motore è appunto atto) sia anteriore alla potenza.»

[93] Cf. *Phys.*, III, 2, 202 a 9-12; *De gen. et corr.*, II, 7.

[94] Cf. *Metaph.*, Λ, 6, 1072 a 3-6; 7, 1072 b 31.

actualidad tal que puede comunicarla mediante la causalidad eficiente; pese a ello, observemos los reparos con que Aristóteles habla de la bondad del *noûs*:

> Aquello por mor de lo cual se llevan a cabo las acciones, cambios y movimientos lo llaman en cierto modo causa, pero no lo dicen expresamente ni que lo sea por naturaleza. Los que hablan del entendimiento o de la amistad como si fueran el Bien, introdujeron tales causas, pero no tratan esas cosas como aquello por mor de lo cual existe o se genera algo de los entes, sino como aquello de donde proceden los movimientos.[95]

> Anaxágoras establece el bien como principio en cuanto moviente, pues el entendimiento mueve; pero mueve por mor de algo, luego se trata de algo distinto, a menos que suceda como decimos nosotros: la medicina es en cierto modo la salud.[96]

La primera de ambas perícopas pertenece de nuevo al primer libro de la *Metafísica*. En ese momento se indaga la posibilidad de hallar la causalidad final (τὸ οὗ ἕνεκα) entre los filósofos presocráticos. En este mismo libro, como hemos visto ya, se hace alusión a la genial ocurrencia de poner el entendimiento como causa del universo, una idea que sus autores no han usufructuado tanto cuanto se podía esperar de ella; Anaxágoras habría procedido como un mal autor trágico, que saca a escena su *noûs* no como protagonista sino como último recurso.[97] Para explicar esto, no supusimos que el *noûs* careciese de todo conocimiento práctico, es decir, no se trataba de una falta de teleología, sino más bien de una imperfección de ésta. Aquella explicación puede ser completada con este texto. Aquí, Aristóteles vuelve a recordarnos que, de hecho, la causa universal del devenir ha de ser tenida por la bondad suprema, puesto que provoca toda belleza y bondad que hay en el mundo; sin embargo, Anaxágoras no ofreció una explicación íntegra de las motivaciones del *noûs*. Nos contó a la perfección —dijimos— cuáles fueron los razonables pasos seguidos

---

[95] τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν (*Metaph.*, A, 7, 988 b 6-11).

[96] Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ. ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστί πως ἡ ὑγίεια (*Metaph.*, Λ, 10, 1075 b 8-10).

[97] «… qui mentem non tam personam dramati adhibuerit quam deum ex machina» (Bonitz, ad 985 a 10). Además del conocido pasaje de *Metaph.*, A, 4, 985 a 10-21, véase *Phys.*, II, 8, 198 b 12-16.

por el *noûs* para construir la máquina del universo pero no logró decirnos para qué lo había hecho (cap. 4.3).

La carencia de una motivación suficiente para el *noûs* podemos verla principalmente en las palabras del segundo pasaje que citábamos arriba. El contexto del cual procede, igual que el anterior texto, reúne a Anaxágoras con Empédocles como artífices de sendas teorías cuyos principios movientes serían idénticos con el Bien.[98] Está claro que Aristóteles pretende atacar a Espeusipo, insistiendo en que la postura de aquellos presocráticos es más razonable que hacer llegar el bien al final, puesto que contradice la referida doctrina de la precedencia del acto a la potencia. Sin embargo, al atribuir este argumento a esos pensadores, Aristóteles advierte, siguiendo la senda abierta por Sócrates, que no han explicado suficientemente el funcionamiento del entendimiento. En este texto advierte que les habría faltado una comprensión satisfactoria de la causalidad formal, la cual está íntimamente ligada con la causalidad final. Lo refleja a la perfección el ejemplo de la ciencia médica y la salud. El médico es capaz de buscar los medios conducentes al fin, la salud, porque la ciencia médica consiste básicamente en la apropiación de este fin, el cual es de suyo una forma, justamente aquélla que debe alcanzar el paciente (*Metaph.*, Λ, 4, 1070 b 31). Naturalmente, todo este razonamiento está ya muy lejos de los horizontes de Empédocles y Anaxágoras, a quienes les bastaba con describir el proceso de formación de las cosas y comprenderlas como una suma de ingredientes, sin trabajar nunca con verdaderas formas en el sentido aristotélico. Pese a ello, Aristóteles cree que ambos presocráticos constituyen un cierto precedente de la noción de causalidad formal propuesta por Platón, la cual constituye una condición irrenunciable para una comprensión correcta de la causalidad final, como lo demuestra este texto:

> Esto explicó Platón sobre lo que estamos investigando. A partir de lo dicho resulta evidente que sólo utilizó dos causas, a saber, el qué es y la relativa a la materia. Las especies son causas del qué es para cada una de las demás cosas, mientras, para las especies mismas, es lo Uno. También es causal la materia, de la cual en cuanto sujeto se predican, bien las especies en las cosas sensibles, bien lo Uno en las especies; constituye asimismo una Díada formada por lo grande y lo pequeño. Además, atribuyó la causa del bien a un elemento y la

[98] Sobre el Bien y el Mal en Empédocles, identificados con la Amistad y la Lucha, en cuanto causantes del bien y el mal naturales: cf. *Metaph.*, A, 4, 984 b 32 – 985 a 10; Λ, 10, 1075 b 1-7.

> del mal al otro, algo que, como decimos, también intentaron algunos entre los primeros filósofos, como Empédocles y Anaxágoras.[99]

Ambos apuntaron en la dirección correcta pero, sin embargo, no dominaron la causalidad formal y, por tanto, se vio mermada su presentación de la causalidad final. Por eso, Aristóteles cuestiona la condición de verdadero principio último para el *noûs* de Anaxágoras si es comprendido tal como éste lo hace: «Mueve por mor de algo, luego se trata de algo distinto» (1075 b 9). Si el principio por el cual el entendimiento se deja motivar no reside en él mismo, vale decir, si está determinado por otro principio distinto de él, entonces no será el verdadero principio último, «a menos que suceda como decimos nosotros: la medicina [o sea, la ciencia médica] es en cierto modo la salud» (ibíd.). El *noûs* corre el riesgo de estar referido a un Bien externo de sí mismo, algo que lo situaría en segundo lugar.[100] La postura correcta es, según Aristóteles, que el *noûs* sea el último principio no sólo moviente sino también formal y por ende también sea último desde el punto de vista axiológico. La bondad del mundo que el *noûs* pretende producir no es la verdadera fuente de motivación de su actuación sino él mismo, el Bien sumo, que constituye asimismo el contenido de su pensamiento (*Metaph.*, Λ, 9, 1074 b 15-35); él encierra toda la bondad que pueda esperarse de sus obras, de modo eminente y antecedente (ibíd., 10, 1075 a 11-15). Tales son las correcciones que Aristóteles hace a la Academia apoyándose en Anaxágoras, de modo que, al hacerlo, también modifica y enmienda la filosofía misma del Clazomenio.

* * *

[99] Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν), καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν (*Metaph.*, A, 6, 988 a 7-17). Reale (ad 989 a 30-31; 989 b 16-21) cree que Aristóteles entiende el *noûs* como un amago de causa formal y, en cuanto tal, también final.

[100] «In Anaxagoras autem id quidem recte vituperat, ^{b}8, quod qua ratione intellectus moveat ostendere omiserit; debebat autem Anax., quod hic breviter Ar. significat (…), ad eam devenire rationem, ut intellectum sui ipsius intelligentiam ideoque sui ipsius τέλος esse statueret» (Bonitz, ad 1075 a 28 – 1075 b 16). Cf. Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles* (Mainz: Franz Kirchheim, 1867) 193, nota 246.

Aristóteles es muy consciente de las limitaciones de la reflexión de Anaxágoras respecto del entendimiento. Esto se aprecia en los comentarios críticos que arroja contra él en el tratado *Sobre el alma*. Le acusa de no haber resuelto los problemas que supone su teoría y lo hace formulando preguntas que se convierten en guías para la elaboración que llevará a cabo el Estagirita de una teoría del *noûs* mucho más compleja. En dos ocasiones se pregunta cómo puede conocer todas las cosas si es absolutamente impasible.[101] Anaxágoras debió de suponer que no era menester admitir ninguna pasibilidad al *noûs* y no por ello era menos capaz de conocer todo, puesto que entendía el conocimiento como algo primariamente activo (cap. 4.1). Pese a su observación crítica, el problema planteado estimulará a Aristóteles para extender al entendimiento la distinción entre acto y potencia, desarrollando así la teoría del entendimiento posible y el agente. A decir verdad, lo más interesante de sus palabras no son sus reproches contra el Clazomenio sino más bien lo que toma de él. En particular, merece la pena detenerse en observar que los argumentos de Aristóteles a favor de la inmaterialidad del entendimiento se fundan en las razones dadas por Anaxágoras.

El debate contemporáneo acerca de la inmaterialidad del *noûs* de Anaxágoras aparece en cuantas publicaciones lo tocan. Deteniéndonos un momento sobre tal problema, deberíamos observar que existen dos modos de designar las entidades inmateriales. En primer lugar, puede hacerse con conceptos positivos. Esto entraña gran dificultad porque el lenguaje humano alude prioritariamente a entidades sensibles. Por eso resulta asombroso que los estudiosos se enreden en discutir si lo "sutilísimo" (λεπτότατόν: fr. 12) es del todo inmaterial o sólo la cosa material más sutil, cuando, por ejemplo, la palabra "espíritu," el término positivo por excelencia para designar el ser inmaterial en varias lenguas modernas (*spirit*, *esprit*, *spirito*, *espíritu*…), tiene un origen claramente físico. Su precursor latino, *spiritus*, originalmente significaba —igual que su análogo griego, πνεύμα— soplo, hálito. Con todo, Anaxágoras designó su principio empleando, entre los términos psicológicos que tenía a su disposición, νοῦς, que, a diferencia de la mayoría de los otros, ni denota ni connota (al menos en el siglo quinto) órgano fisiológico alguno.[102]

La segunda manera de designar entidades inmateriales es usar términos negativos. Es cierto que los filósofos griegos nos informan de la inmaterialidad de algo sin dejar lugar a dudas empleando

[101] Cf. *De an.*, I, 2, 405 b 21-23; III, 4, 429 b 22-25.
[102] Cf. cap. 4, nota 52.

expresiones como ἀσώματον o ἄνευ ὕλης; sin embargo, esta terminología es posterior al Clazomenio que no habla ni de cuerpos ni de materia.[103] Con todo, también él emplea una descripción negativa para aludir a la situación excepcional en que se encuentra el *noûs*. Fundamentalmente es lo no mezclado (μέμεικται οὐδενὶ χρήματι: fr. 12). Ahora bien, no podemos olvidar que Aristóteles está tan encantado con esa descripción del *noûs* que él mismo la emplea repetidamente para referirse a la ausencia de mezcla con el cuerpo que debe ser atribuida al entendimiento (usando, v. gr., ἀμιγὴς). Por lo demás, otra de las expresiones negativas que emplea Aristóteles para designar las cosas inmateriales alude a la separación, hablando en incontables ocasiones de entidades "separadas" (κεχωρισμένα, χωριστά) y se mueve así en el mismo panorama diseñado por Anaxágoras (χωρὶς: fr. 6; cf. fr. 8).

Desde el punto de vista filosófico, nos interesa sobre todo ver que el acuerdo no es sencillamente terminológico. Una vez corregida su teoría de la materia, la argumentación prestada por Anaxágoras a fin de demostrar la desligazón de la mezcla que goza el entendimiento es asumida por Aristóteles con toda sencillez.[104] Según éste, para que se pueda producir conocimiento, es menester que toda facultad cognoscitiva constituya una entidad tal que se vea desprovista de aquello que ha de conocer, puesto que, de lo contrario, no podría recibirlo cognoscitivamente. Así, el sentido, si bien es impasible en alguna medida, ha de ser receptivo respecto de las formas (*De an.*, III, 4, 429 a 15). Este tipo de receptividad debe ser compatible con cierta impasibilidad puesto que, de lo contrario, la situación de lo cognoscitivo sería idéntica a la de una sustancia que sufre un cambio meramente físico. Así, todo conocimiento implica la posesión inmaterial de una forma (ibíd., 2, 425 b 23). Pese a ello, el conocimiento sensible está vinculado a determinados órganos corporales cuya corrupción acaba con la facultad sensitiva. Esto no sucede empero con el conocimiento intelectivo, cuyo sujeto es indestructible, luego de ahí se sigue la separación del entendimiento (χωριστός: ibíd., 4, 429 b 5).

Leamos ahora las líneas en que Aristóteles lleva a cabo su argumentación tocante a la inmaterialidad del *noûs*, es decir, su separación respecto del cuerpo. En ellas, comienza nombrando las afirmaciones de Anaxágoras e incluso desarrolla toda su prueba no

---

[103] Cf. cap. 3, nota 55.

[104] John E. Sisko, "On Separating the Intellect From the Body: Aristotle's *De anima* III.4, 429a10-b5," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999) 161, nota 25: «Aristotle's argument is markedly similar to Anaxagoras' argument in support of the claim that intellect is unmixted.»

sólo valiéndose de sus términos sino de aquello mismo que otorga fuerza al argumento del Clazomenio, a saber, la diversidad ontológica entre el modo de estar las cosas en los cuerpos y el modo como están presentes en el entendimiento, el cual posee noticia suya sin mezclarse con ellas. Tratándose de una adaptación del razonamiento desarrollado por Anaxágoras en el fragmento duodécimo, copiamos éste al lado para facilitar la comparación:

Aristóteles

ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ [VI]*πάντα* νοεῖ, [I]*ἀμιγῆ* εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα [IV]*κρατῇ*, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα [V]*γνωρίζῃ* (παρεμφαινόμενον γὰρ [III]*κωλύει* τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει) (…). ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ [I]*μεμῖχθαι* εὔλογον αὐτὸν τῷ [II]*σώματι*· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθὲν ἔστιν (*De an.*, III, 4, 429 a 18-27).

Si el entendimiento ha de entender todas las cosas es, pues, necesario que sea sin mezcla —como dice Anaxágoras— a fin de que domine, es decir, para que alcance conocimiento; en efecto, la intrusión de algo extraño lo entorpecería y obstaculizaría (…). El así llamado entendimiento del alma, pues denomino entendimiento a aquello con lo cual el alma piensa y aprehende, no es ninguno de los entes en acto antes de haberlos pensado; por eso es razonable decir que no está mezclado con el cuerpo, porque entonces adquiriría cierta cualidad, ora estaría frío, ora estaría caliente; también habría algún órgano para él, como lo hay para la facultad sensitiva, pero tal cosa no existe.

Anaxágoras

[νοῦς] καὶ [I]μέμεικται οὐδενὶ [II]χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ [I]ἐμέμεικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ [I]ἐμέμεικτό τεῳ· (ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται.) καὶ ἂν [III]ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος [IV]κρατεῖν (…) [V]γνώμην γε [VI]περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει (fr. 12).

… [Intelecto] no está mezclado con cosa alguna, sino que él solo existe por su cuenta. Pues si no existiese por su cuenta, sino que con alguna otra cosa estuviera mezclado, participaría entonces de todas las cosas, si estuviera mezclado con cualquiera —porque en todas las cosas hay partes de todo, como dije antes— y, de ser así, las cosas mezcladas lo entorpecerían, de modo que no dominaría sobre ninguna cosa tal como lo hace siendo lo único que existe por su cuenta (…) retiene todo conocimiento acerca de todo.

Ciertamente, Anaxágoras exige la independencia del *noûs* respecto de la mezcla, en primer lugar, para salvaguardar su poder sobre las cosas; Aristóteles, por su parte, reinterpreta dicho poder en términos cognoscitivos. No parece del todo inadecuado tal proceder, dado que,

según expusimos (cap. 4.1), Anaxágoras entendía el conocimiento —el término γνώμη aparece al punto en el fragmento duodécimo, según se puede ver arriba— como una faceta del poder de Intelecto; además, en aquel momento se nos reveló que la necesidad de tal desligadura en beneficio del conocimiento está en coherencia con la teoría cognoscitiva que podemos reconstruir a partir, sobre todo, del testimonio de Teofrasto. En todo caso, Aristóteles cree que la separación completa garantiza al entendimiento la impasibilidad necesaria para su específico modo de conocer. En efecto, si todo conocimiento exige la separación de la materia, tanto más lo exigirá cuanto más perfecto sea éste (*De an.*, III, 4, 430 a 7). Con todo, después de haber demostrado la impasibilidad del entendimiento, vuelve a mentar a Anaxágoras, como si problematizase su posición que, sin embargo, acaba de acoger plenamente:

> Uno podría preguntarse lo siguiente: dado que el entendimiento es simple e impasible y no posee nada en común con otra cosa —como dice Anaxágoras—, ¿cómo entiende, si el entender es cierto padecer (dado que, según se cree, una cosa obra y otra padece sólo cuando ambas tienen algo en común)?[105]

Estas preguntas no representan tanto una crítica a Anaxágoras cuanto más un recurso metodológico del mismo Aristóteles para seguir adelante en su reflexión. No cabe duda que Anaxágoras dejó sin resolver la complejidad del pensamiento y la articulación entre facultad intelectiva e intelección; además, resulta difícil armonizar la pura actividad atribuida al *noûs* con su situación receptiva respecto del objeto de su conocimiento. De todas formas, como dijimos al ocuparnos de esto, Anaxágoras insistió en un punto de gran importancia, a saber, en la naturaleza activa del conocimiento, así como en la trascendencia del intelecto respecto de lo conocido. Esto es integrado por Aristóteles en su propia filosofía, al atribuir impasibilidad, ausencia de mezcla y separación tanto al entendimiento posible (*De an.*, III, 4, 429 a 15, 24; 429 b 5) como al agente (ibíd., 5, 430 a 17),[106] aunque la faceta activa tan acentuada por Anaxágoras haya sido discriminada

[105] ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν (ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν) (*De an.*, III, 4, 429 b 22-26).

[106] «Der Geist bekommt dieselben Attribute wie der Geist von Kap. 4 (…). Attribute, die auch schon der Geist des Anaxagoras bekommen hatte» (Theiler, ad 430 a 17).

—en virtud de la general división del "poder," δύναμις, en potencial y activo— al entendimiento agente (ibíd., 15).[107]

* * *

Como es bien sabido, Aristóteles apela al *noûs* de nuevo cuando se refiere a las causas últimas de todo el ser y el devenir. Por una parte, en el libro octavo de la *Física* el Estagirita alcanza la última causa eficiente que explica el movimiento, demostrando que debe ser inmóvil. Por otra parte, retomando tales resultados, en el libro duodécimo de la *Metafísica*, *Lambda*, arguye que cada uno de los motores de los cielos ha de ser una entidad de índole espiritual e inmóvil respecto del movimiento circular que produce. Viendo el *noûs* desde el punto de vista de la transmisión de Anaxágoras, hemos citado varios pasos de este último libro donde se identificaba tal principio con el Bien, en diálogo con Platón y en abierta polémica con Espeusipo. Ahora podemos recordar un pasaje del libro octavo de la *Física*, donde es adelantada la identificación de los principios inmóviles con el *noûs* por una apelación a Anaxágoras. Aquí se omite la dimensión propiamente cognoscitiva del *noûs*, siendo tratado éste tan sólo como causa eficiente, como en otros muchos pasos que ya referimos al comienzo de este epígrafe: «Por esto, también Anaxágoras se expresa correctamente al afirmar que el entendimiento es impasible y sin mezcla, dado que lo convierte en principio de movimiento. En efecto, únicamente podrá mover si es inmóvil y dominar si es sin mezcla.»[108] Aparecen de nuevo los términos y el razonamiento de Anaxágoras en el fragmento duodécimo, donde se invocaba la exención de la mezcla en pro del dominio sobre ella (así como algún vocablo del fragmento decimotercero). Si antes nos ha podido incomodar la falta de literalidad del Estagirita en *Sobre el alma* a la hora de interpretar el fragmento duodécimo, en este otro pasaje vemos que lo reproduce con gran precisión.

---

[107] La elevada concordancia del pensamiento de Anaxágoras con estos razonamientos de Aristóteles ha sido defendida, no sin matices, por John A. Driscoll, "*The Anaxagorean Assumption in Aristotle's Account of Mind*," in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. John P. Anton and Anthony Preus, vol. 5 (Albany: State University of New York, 1992) 273-292; Frank A. Lewis, "Is There Room for Anaxagoras in an Aristotelian Theory of Mind?," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25 (2003) 89-129.

[108] διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδή γε κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν εἶναι ποιεῖ· οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν (*Phys.*, VIII, 5, 256 b 24-27).

A pesar de todo, ha sido puesta en duda la veracidad del testimonio de Aristóteles, quien, según algún estudioso, habría proyectado su propia teoría del motor inmóvil sobre el *noûs* de Anaxágoras.[109] Incluso ha habido varios comentaristas del Clazomenio que se han animado a poner en movimiento el *noûs* a pesar del citado testimonio aristotélico, una interpretación refutada allá donde la mencionamos.[110] Ciertamente, Aristóteles parece estar en la razón, no sólo porque para Anaxágoras no exista la generación absoluta para ningún ente (fr. 17), algo a lo que podría haber aludido Aristóteles hablando también de "inmovilidad" cuando afirma en general que el Clazomenio «da inicio a la producción del mundo a partir de entes inmóviles.»[111] El *noûs* es inmóvil incluso respecto del movimiento local, sencillamente porque Anaxágoras sólo habla del movimiento de cosas mezcladas; además, su potestad es tal que puede intervenir sobre cualquier punto (fr. 14) sin menester de desplazamiento.

Resulta, pues, más interesante considerar la integración del *noûs* como principio metafísico último en Aristóteles. Sucede algo parecido a cuanto veíamos en *Sobre el alma*, donde Aristóteles se valía del razonamiento de Anaxágoras para demostrar su propia doctrina de la inmaterialidad del espíritu humano. En este caso, también existe un amplio debate entre los estudiosos, no al respecto de Anaxágoras sino de Aristóteles, pues igual que difícilmente admiten la inmaterialidad del *noûs* de Anaxágoras, así son capaces de asignar al primer motor inmóvil cualquier tipo de actividad con tal de no conceder su causalidad eficiente.[112] Resulta difícil creer que encuentre semejante resistencia una idea tan común, defendida por Jenófanes, Anaxágoras, Sócrates y Platón, como es poner el origen de la actividad eficaz en el *noûs*. El caso es que Aristóteles mismo cree que en el ser humano es también el *noûs*, esa entidad descrita por él como separada e impasible, aquel que últimamente es el origen del movimiento (*De an.*, III, 10, 433 a 9-30). Además, atribuir causalidad eficiente al

---

[109] Cf. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, cit., p. 172, nota 122.

[110] Cf. cap. 4, nota 121.

[111] Ἀναξαγόρας (…) ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν (*De caelo*, III, 2, 301 a 12-13).

[112] El subterfugio más influyente es la tesis defendida por William D. Ross, *Aristotle* (New York: Routledge, ^{6}1995) 186: «God is the efficient cause by being the final cause, but in no other way.» Esta afirmación es tan célebre como filosóficamente inaceptable, porque confunde dos especies de causalidad, la eficacia y la finalidad, presentadas por Aristóteles como específicamente distintas. Puede verse una presentación del debate durante el siglo pasado en: Enrico Berti, "Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7," *Méthexis* 10 (1997) 59-75.

último moviente del cielo concuerda con los razonamientos de Aristóteles en el libro octavo de la *Física*, donde concluye la existencia de un solo motor inmóvil último. Esto mismo lo encontramos en un diálogo escrito en su juventud, pero probablemente difundido y corregido también en la madurez, *Sobre la filosofía*. Ahí, la divinidad aparece como un ser dotado de entendimiento y ordenador de todo el cosmos. Es la misma doctrina sobre la divinidad que vemos también en los tratados éticos, en esos pasajes donde algunos han querido ver tan sólo concesiones a las opiniones del vulgo.[113]

Aristóteles encuentra en el *noûs* de Anaxágoras todo cuanto cree necesario para la causa última de todas las cosas, la divinidad. Se trataría de «un mismo principio tanto para el conocimiento como para el movimiento»[114] que «obra pensando»[115] de modo que ordena el mundo e instaura en él la belleza. Por eso mismo, como hemos visto varias veces, es el Bien mismo. En él se ve perfectamente reflejada la divinidad aristotélica, pues la bondad se encuentra en el producto de la actividad en cierta medida pero, en su causa eficiente —especialmente cuando ésta es un sensato gobernante— se halla de modo excelente (*Metaph.*, Λ, 10, 1075 a 11-15). A pesar de apartarse de Platón en tantos detalles, Aristóteles prefiere considerar el Bien como causa última y concordar con su maestro antes que con el sucesor de éste, Espeusipo. Sin embargo, posiblemente se diferenciara de ambos al poner decididamente el *noûs* como causa primera, con lo cual se acercaba al viejo Anaxágoras, aquel otro meteco que otrora trajera hasta Atenas el quehacer de la filosofía.[116]

---

[113] He estudiado este problema en "La causalidad del motor inmóvil," *Hypnos* 31 (2013) 234-266. Las referencias pertinentes a los tratados éticos pueden verse en "Dios en la ética de Aristóteles," *Pensamiento* 255 (2012) 5-23.

[114] ἀποδίδωσι δ' ἅμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν (*De an.*, I, 2, 405 a 18s.).

[115] ἐργάζεται νοήσας (*Phys.*, III, 4, 203 a 31).

[116] A pesar de haber asumido la tesis de Ross (cf. supra nota 112), parece acertada la exposición de Stephen Menn, "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good," *The Review of Metaphysics* 45 (1991) 546s., quien sugiere que la divinidad aristotélica es un resultado de la síntesis de los principios últimos de Platón y los de Anaxágoras: «Aristotle takes over, criticizes, and modifies Plato's doctrines of the Good as the first divine principle, and of *nous* as an inferior divine principle, and (…) he presents as his alternative to Plato's theology his own doctrine of a divine principle which is both *nous* and the Good.» «Anaxagoras and Empedocles, Aristotle says, identified the Good with *nous* or *philia*, and they were right; but then they used *nous* or *philia* only as a source of motion, and lost its connection with the final cause. Speusippus had given up entirely on showing how the Good could be a principle. Aristotle, by identifying the Good with *nous* (…), thinks that he has shown how the Good-itself is the first cause of the world-order, and is the source of goodness to other things» (ibíd., p. 572). Con idéntica adhesión a Ross, la idea de una síntesis entre

3. CONCLUSIONES

Con Aristóteles se cierra el capítulo más importante de la historia de la recepción de Anaxágoras y quedan abiertas las puertas para los comienzos de la historia de la doxografía. Sin duda es el Liceo el ámbito donde ésta se gestará, de manera que el parecer del Estagirita quedará establecido para siempre como un punto de comparación permanente a fin de comprender a Anaxágoras. Sería un flaco servicio a las investigaciones modernas sobre la filosofía presocrática ignorar luz tan distinguida porque no haya sido emitida por un anodino recopilador de opiniones, sino por uno de los mayores pensadores de todos los tiempos. Aristóteles no sólo prodiga una cantidad valiosísima de información sobre sus predecesores sino que además lo hace de manera fecunda, abriendo unos horizontes a su pensamiento que quizá ellos nunca habrían soñado. Con esto inaugura una manera de filosofar narrando la historia de la filosofía que dará copiosos frutos durante siglos y sigue siendo feraz en nuestros días.

Aun creyendo positiva y enriquecedora su manera de acoger a sus predecesores, propusimos un método diacrónico para entender más a fondo y con mayor perfección las afirmaciones de Aristóteles. El capítulo anterior nos mostró que Anaxágoras entró en la Academia adornado por los ropajes que varios pensadores contemporáneos y posteriores ya le habían entregado. En particular, Sócrates, quien mantuvo contacto directo con Arquelao, uno de los "discípulos de Anaxágoras," debió de haber sido decisivo para la integración de Anaxágoras realizada por Platón. Aunque por desgracia no pudimos estudiar a fondo todos los detalles del pensamiento platónico en los que se podría hallar alguna deuda con Anaxágoras, notamos que el esquema del *Timeo* acabaría de dar una forma definitiva al pensa-

---

Anaxágoras y Platón también ha sido defendida por Thomas Brunotte, *Reine Wirklichkeit und Kosmos. Eine Analyse naturphilosophischer Konzepte im Hinblick auf das erste Prinzip bei Aristoteles* (Frankfurt: Ontos, 2010) 364: «Aristoteles will grundsätzlich am anaxagoreischen Programm, das auch von Platon verfolgt worden ist, festhalten, es aber besser machen als seine Vorgänger.» Por no compartir la postura de Ross, es más exacta la explicación de Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, cit., p. 235: «Er tadelt ihn [Anaxagoras] nicht desshalb, weil er den νοῦς als bewegendes Princip gefasst, sondern weil er nicht gezeigt habe, wie der Zweck mit diesem bewegenden Principe selbst identisch sein könne.» Según Brentano, las alabanzas de Aristóteles hacia Anaxágoras por haber hecho del *noûs* el moviente último, demuestran que sentía del mismo modo al respecto y lo consideraba causa eficiente. Una reciente interpretación en el mismo sentido: cf. Thomas Rego, "Mundo y sentido común en Aristóteles. Análisis del conocimiento en la perspectiva epistemológica de Aristóteles a la luz de la lógica alética de Antonio Livi" (Phil. Diss., Pontificia Università Lateranense, 2011) 67.

miento del Clazomenio tal como sería sometido a discusión en la Academia. Ya no se hablaría tan sólo del *noûs* y de la mezcla sino que habría de exponerse su filosofía enumerando uno, dos, tres principios; además, el problema de la Bondad sería incorporado a la teoría de los principios de modo definitivo. Esta teoría tendría siempre a Anaxágoras como uno de los puntos de referencia usados en la Academia, unas veces adhiriéndose a él, otras veces rechazándolo y, siempre, reinterpretándolo.

Entre los miembros de la Academia, es imprescindible atender a Espeusipo, presentado por Aristóteles como fingido antagonista de Anaxágoras. Éste nos notifica que Espeusipo habría cometido el error de considerar la bondad como el mero producto de una actividad. Esto significaría una incomprensión de la causalidad y, en definitiva, sería deletéreo para el concepto de acto, considerado por el Estagirita de indiscutible importancia. Anaxágoras, por el contrario, habría obrado atinadamente poniendo el *noûs* como principio, pues esto supondría la correcta manera de afirmar la prioridad del acto; así, existiría una posibilidad de comprender también la potencia correctamente, con tal de entender como es debido la filosofía de la mezcla. De esta manera, retornando a la antigua doctrina del sabio Anaxágoras, Aristóteles creía ser fiel al propósito fundamental de Platón (y de Sócrates), a saber, otorgar la causalidad última del cosmos a las realidades espirituales. Así, se lograba que el universo estuviera cuerdamente ordenado pues, siendo la inteligencia el principio último, ésta garantizaba a la vez la causalidad eficiente y la teleología, un solo principio era contemporáneamente el Bien y el moviente.

Pese a reconocer y aprovechar estos aciertos fundamentales, Aristóteles no deja de ver muchos errores en Anaxágoras, los critica pero también los corrige, para poder aprovecharlos una vez mejorados. De todas nuestras explicaciones sobre la recepción de la doctrina de Anaxágoras en Aristóteles, queremos poner de relieve un aspecto fundamental tocante al método que hemos seguido. No hemos comenzando suponiendo que Aristóteles iba a ofrecernos una presentación enteramente homogénea de Anaxágoras, con una terminología constante y unas divisiones fijas. Aristóteles nunca emprendió tal proyecto. Además, la multiplicidad de sus interpretaciones del Clazomenio podría reflejar incluso las varias tendencias de recepción existentes antes del Estagirita o contemporáneas suyas. En todo caso, Aristóteles mismo tampoco se presenta como historiador; tan sólo saca a colación a Anaxágoras sobre la marcha y lo emplea de diferentes maneras. Cherniss advirtió esto con bastante agudeza pero su permanente actitud de sospecha contra el Estagirita le impidió sacar

todo el provecho que cabe obtener de sus páginas. Gracias a los fragmentos conservados y a las noticias de otros testigos (aunque la mayoría de ellos dependa de Aristóteles mismo), podemos formarnos una imagen de Anaxágoras lo suficientemente coherente como para contrastarla con las referencias de Aristóteles. Sin embargo, creemos que esto no ha de servir tan sólo para desacreditar a éste, sino que puede ayudarnos a mejorar nuestra comprensión de Anaxágoras y, a la vez, de Aristóteles mismo.

CONCLUSIONES GENERALES

Nuestro propósito en este trabajo era acometer el examen íntegro de los aspectos centrales de la filosofía de Anaxágoras y, a la vez, comprender la recepción de ésta, principalmente en Aristóteles. Así, debíamos abordar este cometido estudiando la filosofía de Anaxágoras en sí misma para seguir después sus desarrollos en el pensamiento posterior hasta alcanzar la figura del Estagirita. Esto nos era posible porque no nos veíamos exclusivamente obligados a depender de Aristóteles para comprender al Clazomenio, sino que contábamos con los valiosos fragmentos transmitidos principalmente por Simplicio, además de alguna otra información no necesariamente vinculada siempre con el Estagirita o su escuela.

Era menester abordar la filosofía de Anaxágoras reconstruyéndola de un modo sistemático, para facilitar su comprensión, sin que esto significara desvirtuarla. Entre las varias presentaciones aristotélicas de su filosofía, creímos adecuada, por su simplicidad, aquella que reducía en último término toda su doctrina a dos principios, a saber, la mezcla y el *noûs*. Sin tener por qué prejuzgar el significado filosófico de ambos aspectos —"principios" o no—, creímos oportuno dividir nuestra tarea abordando cada uno por su orden, dado que se trata de una pareja de conceptos no sólo presentes nominalmente en los fragmentos de Anaxágoras sino que representan los dos rasgos más destacables de su pensamiento filosófico. A éste restringimos nuestra investigación, de manera que otros puntos tocantes más bien a la historia de la física, de la astronomía o de la biología fueron sólo estudiados en cuanto estaban especialmente relacionados con nuestro interés principal o requerían particular dilucidación.

Hacía falta comenzar dando una presentación general del pensamiento de Anaxágoras. No quisimos sumergirnos en los innumerables estudios históricos existentes que probablemente hayan agotado ya cuanto podemos extraer de los concisos datos biográficos de que disponemos. Éstos son suficientes para comprender en líneas generales su figura histórica y así considerar su obra situándola respecto del resto del pensamiento presocrático. Las evidentes semejanzas existentes entre el texto de Anaxágoras y el *Poema* de Parménides nos hicieron acercarnos a las nuevas interpretaciones de éste, que insisten de un modo cada vez más unánime en liberar al filósofo eleático de una presentación que lo convertiría en el peor enemigo del cambio y, al cabo, en el detractor de la novedad que la filosofía jónica habría significado para la historia del pensamiento. No quisimos pronunciarnos al respecto de Parménides, pero nos pareció cierto que los filósofos presocráticos de la siguiente generación no quedaron indiferentes ante su obra sino que la asumieron y la integraron, leyéndola no como un tratado de metafísica ajeno a los fenómenos naturales, sino susceptible de una interpretación física. Guiados por estas consideraciones, mostramos algunos puntos doctrinales de Anaxágoras en los que se podrían señalar hipotéticas dependencias de Parménides.

Naturalmente, esto sólo nos proporcionaba un marco general. Así, hubimos de examinar la peculiar manera de comprender la "homogeneidad" del ser defendida por el Clazomenio, prestando atención principalmente a su propia doctrina. Esto supuso una nueva revisión del concepto de "homeomeridad" que tanto ha ocupado a los estudiosos modernos, si bien en ocasiones ha sido interpretado con cierta superficialidad. Por un lado, la inmensa mayoría se apresta a acoger la sugerencia de la crítica moderna que está decidida a rechazar que Anaxágoras haya hablado alguna vez de una "homeomería" o de una sustancia "homeómera," término este que hace aparición por primera vez en Aristóteles. Por otra lado, enseguida se acogían a un concepto aristotélico de "homeomeridad" discutiendo si tal noción pertenecería a Anaxágoras o no, casi siempre sin enunciar a cuál, entre los distintos planos en los que cabría tratar este problema, se referirían. Creímos que la solución estaba en clarificar qué designamos con "semejanza" y con "parte" en cada caso; cuestión de no poca importancia a pesar de su obviedad. Nuestra conclusión es clara. Es probable que Anaxágoras no haya usado nunca el término compuesto, pero es posible encontrar en los fragmentos una doctrina que quizá con el paso del tiempo haya dado lugar a tal palabra. Esto sería posible si hubiera sido usado el término "parte" con el mismo significado

que en los fragmentos, es decir, para referirse a los ingredientes contenidos en una sección dada de la mezcla. En segundo lugar, el término ὁμοῖος no significaría una "semejanza cualitativa" sino más bien una semejanza estructural, como cuando se predica de figuras geométricas o, mejor incluso —por más arcaico—, una verdadera "igualdad." Así, la "semejanza" aludida no sería una similitud sensible sino más bien indicaría la homóloga constitución de todas las cosas y de la mezcla en su conjunto. La homeomeridad verdaderamente propia de Anaxágoras consistiría en que cada una de las cosas (parte) y todas ellas tomadas en su conjunto (todo) estarían dotadas de una constitución semejante, es decir, tendrían la misma constitución: todas y cada una estarían formadas por todas las cosas, como Anaxágoras no se cansa de repetir en los fragmentos.

Quizá bajo el benéfico influjo de la filosofía de Parménides, Anaxágoras habría encontrado la manera de aislar los conceptos de tipo cuantitativo de todos los demás. Aunque la gran mayoría de los intérpretes han quedado un tanto cegados por la dimensión cualitativa del pensamiento del Clazomenio, en realidad, allá donde desarrolla un pensamiento mucho más sutil es en la dimensión cuantitativa de la realidad. Al discriminar la cantidad del resto de los aspectos sensibles, Anaxágoras encontraba una vía para profundizar en una física especulativa más profunda que la practicada por sus predecesores jonios. La cantidad, en efecto, no es el objeto principal de ningún órgano sensible y su abstracción de otros aspectos físicos significa un útil progreso para la investigación científica. Para resaltar la importancia de esta doctrina baste aquí mencionar la idea aristotélica de los sensibles comunes y la concepción moderna de cualidades primarias.

El propósito fundamental que nos propusimos al detenernos en considerar los planteamientos cuantitativos de la física filosófica de Anaxágoras era clarificar algunos puntos fundamentales. Bien por haber asimilado sus doctrinas con las de Empédocles o los atomistas, bien como recurso argumentativo, en algunas ocasiones (como *Phys.*, I, 4) Aristóteles interpretó a Anaxágoras como si éste, aun considerando continua la materia, hubiera admitido cantidades discretas de los ingredientes presentes en la mezcla. A decir verdad, Aristóteles tuvo muy presente el texto conocido por nosotros como fragmento tercero de Anaxágoras, donde el Clazomenio negó la posibilidad de discriminar una fracción mínima de la mezcla; es más, esta afirmación fue adoptada —incluso verbalmente— por Aristóteles, quien esgrimió el mismo argumento contra la concepción discreta de la materia. En resolución, Anaxágoras defendió una concepción continua de la materia y en esto fue seguido por Aristóteles. El desacuerdo entre

ellos surgió cuando el Estagirita sacó a la luz un problema de secundaria importancia para Anaxágoras, a saber, cuántos y cuáles eran los ingredientes de esta mezcla. Ésta representa tan sólo una de las perspectivas con las que es abordada la filosofía del Clazomenio en la obra aristotélica; sin embargo, merced sobre todo a un influyente artículo de Cornford publicado en 1930, tal problema ha captado la atención de los estudiosos contemporáneos en grado sumo. Mientras andaban enredados en resolverlo, casi todos han ignorado la cuestión que —así nos parece— entraña una relevancia filosófica mucho mayor y que éstos daban por respondida en un sentido o en otro. Esta otra problemática atañe al *modo* según el cual se hallan mezclados los ingredientes, sean éstos cuales sean.

Algunos, prestándole una comprensión discreta de la materia extraña a su pensamiento, han comprendido la mezcla de Anaxágoras como un agregado de partículas; otros, con más razón, la han interpretado como una masa continua sujeta a transformación. Sin embargo, entender la mezcla de esta segunda manera no logra dar cuenta del indiscutible pluralismo defendido por Anaxágoras y de una de sus más desafiantes afirmaciones: todo está en todo. Ambas soluciones proyectan sobre Anaxágoras modelos característicos de otros filósofos antiguos e incluso de la ciencia moderna: los primeros conciben la mezcla bajo un paradigma atomístico, antiguo o moderno, los segundos, ya bajo el planteamiento monista típicamente jónico, ya adjudicando a Anaxágoras —como hizo Tannery, llegando a mencionar a Kant— la comprensión moderna del continuo. Nosotros hemos desarrollado un nuevo modelo con precedentes en distintos autores que parecen desconocerse mutuamente. Se trata de una visión mucho más primitiva de la mezcla que la sostenida por Aristóteles, aunque haya sido aceptada posteriormente entre los estoicos, pues nada estorba para que una idea muy sencilla y casi rudimentaria pueda ser defendida de un modo sutil y estilizado. Propusimos que, según Anaxágoras, las cosas están en la mezcla persistiendo por entero en cada una de sus parcelas, sin que se pueda admitir que allá donde algo se encuentra, dejen las demás cosas de hallarse localmente. ¿No es esto lo que afirma Anaxágoras diciendo que todo está en todo? Pues esto se llama en filosofía "compenetración," un modelo de mezcla defendido en diferentes momentos de la historia del pensamiento y, ya en la Antigüedad, por los estoicos. No hemos proyectado también nosotros una ajena representación sobre Anaxágoras, sino que hemos enunciado formalmente y en lenguaje moderno aquello que él dice con su propia terminología.

Así llegamos al capítulo segundo. Una vez examinada la mezcla de Anaxágoras desde el punto de vista de su constitución ontológica, debíamos comenzar a examinarla desde el punto de vista dinámico. Se trataba de ahondar en los planteamientos causales de Anaxágoras y, viendo que la parte activa de la causalidad habría de ser estudiada cuando nos ocupáramos del *noûs*, en ese momento habíamos de atender a la receptividad de la mezcla para el cambio. Esta tarea fue abordada en dos pasos. Primero se consideró la disposición general para el cambio y después se estudiaron las transformaciones que efectivamente acontecen, según nuestro filósofo, dando especial relevancia a las que determinarían la cosmogonía.

Gracias a la visión general que nos proporcionaban las investigaciones anteriores, a la que se añadieron nuevas aportaciones procedentes de distintos fragmentos, debíamos dar cuenta del movimiento sin violar la continuidad de la mezcla y salvando el difícil escollo de una muchedumbre de productos en compenetración física. Acudiendo a la comparación con otros filósofos como Meliso o Aristóteles, pudimos dar con alguna teoría que no exigía el vacío para que se produjese el cambio y que, a la vez, hiciera posible admitir distintas concentraciones de un material en el mismo espacio. Así, gracias a una peculiar interpretación de la condensación y la rarefacción, era posible sostener el modelo de la compenetración incluso en un mundo mudable.

En segundo lugar, examinamos el desarrollo histórico de la cosmogonía según Anaxágoras. Quizá nos apartamos un poco de nuestro interés primariamente filosófico, viendo la vaguedad con la que los principios cosmológicos de Anaxágoras habían sido muchas veces expuestos. Además, habíamos de dar una explicación a otra *quaestio vexata* de la filosofía de Anaxágoras, la identificación de las "semillas" y su lugar en el sistema filosófico. Nuestra exposición de la cosmología de Anaxágoras parte de un presupuesto fundamental, a saber, la existencia de una básica continuidad entre la cosmogonía y la cosmología, el inicio temporal del universo y su situación presente. Ciertamente, existen ciertas etapas en la primera constitución del mundo: mezcla primigenia en estado de confusión, separación del aire y del éter, formación de los primeros materiales sólidos, concentración de la tierra en el centro, generación de los vivientes a partir de la tierra y alteración de la posición de la tierra respecto de los polos. Ahora bien, no se trata de una era cosmogónica sino de varios periodos por los que avanza el recorrido histórico, aunque después del último señalado, la estructura general permanece idéntica, eso sí, el universo en su conjunto y cada una de sus partes (tierra, astros, etc.)

siguen en continuo crecimiento. Esta continuidad fundamental se funda en otra suposición, al igual que la otra, suficientemente atestiguada por los fragmentos, a saber, que los principios físicos fundamentales que originan el mundo son los mismos que lo sostienen en el presente. En último término, tal continuidad se debe a que la constitución de las cosas y su respuesta a la acción mecánica es siempre idéntica, pero, junto a ello, Anaxágoras basa todo el devenir en una sola intervención primaria de la cual derivan todas las demás: la *perichóresis*.

Resulta admirable que este *hápax* de la literatura presocrática haya merecido tan escasa atención entre los intérpretes contemporáneos. Dentro de lo que estaba en nuestras fuerzas, hemos propuesto profundizar en el sentido del proceso cósmico indicado por tal término y no sólo entenderlo como un movimiento circular o en espiral. Creemos que en cierta medida se une a dicha traslación una representación del universo semejante a la descrita por Hesíodo, que es bastante común entre varias cosmogonías míticas, según la cual es necesario abrir un espacio en el que se desenvuelvan las transformaciones que dan origen al mundo. Así, creemos que la generación primigenia del aire y del éter significa simultáneamente la creación de un hueco en la mezcla, un espacio que se irá ampliando continuamente a lo largo de la historia y no se detendrá jamás. La región delimitada de tal manera por la circulación periférica que produce tal horadación (*perichóresis*) es conocida como cosmos. Hemos, pues, de desterrar la representación de una formación del mundo "hacia fuera," proveniente de modelos similares al Big Bang con el cual podríamos sentirnos inclinados a comparar el pensamiento presocrático, si nos dejásemos arrastrar por un precipitado entusiasmo. La cosmogonía de Anaxágoras acontece "hacia dentro," pues sin duda está emparentada con representaciones embriológicas típicas del pensamiento órfico, aunque es posible hallar ecos similares en otras teorías.

El *noûs* abre un espacio en la inmensa mezcla para formar el mundo en él. Alrededor de esta oquedad, envolviendo al cosmos, quedará un depósito inconmensurable de mezcla por consumir, a partir de la cual siempre se podrá seguir generando éter, aire y, con ellos, todos los demás materiales del universo. Así, se ve que, pese a acontecer "hacia dentro" de la masa primigenia, nada obsta para que el espacio en cuestión pueda seguir ampliándose indefinidamente, como crece un embrión dentro del cuerpo de su progenitor, no a pesar de éste sino justamente alimentado de los materiales que le proporciona.

La *perichóresis* significa asimismo un proceso de discernimiento que distingue el mundo de la mezcla informe en cuanto provoca en primer lugar la separación de aire y éter. Este efecto inmediato causa dos movimientos en sentido contrario, uno hacia el interior, dirección en la que se desliza el aire, portador de los materiales más consistentes, y otro hacia el exterior, a donde se escapa el así llamado éter (fuego). La *perichóresis* misma es la responsable de todos los movimientos astronómicos y de todos los cambios meteorológicos en función de la presión que recibe el aire en esta separación primigenia. Ya en la periferia, del aire nacen, a través de procesos de condensación, los astros; son grandes bloques pétreos que siguen recorriendo órbitas circulares mientras se van acercando hacia el centro en una espiral, tanto más amplia cuanto más avanza la historia, mientras se acaban de deshacer del éter-fuego aún ínsito en ellos. Estos astros tienden a reunirse en el centro, quizá no íntegramente sino desprendiendo pequeñas fracciones (meteoritos), y así han formado la tierra y lo seguirán haciendo, con el consiguiente crecimiento de ésta, un crecimiento proporcionado al aumento del tamaño del mundo. La tierra, pues, se sostiene por el empuje del aire que es, al fin y al cabo, el empuje dependiente del movimiento periférico principal. Esta misma presión ocasiona también lo que hoy llamamos gravedad.

Nuestro esquema de formación del cosmos ofrece grandes ventajas en comparación con varias explicaciones que se pueden encontrar en otras interpretaciones: no supone variación alguna de las leyes de composición del mundo entre un supuesto momento cosmogónico y el momento presente; además, reduce al máximo los principios, pues sólo la *perichóresis* explica el discernimiento de todos los materiales, el movimiento circular del cielo y de los astros, la fuerza de gravedad y el sostenimiento de la tierra en el centro. No hay necesidad de apelar a otra causalidad sino la única que admite Anaxágoras, el movimiento local y las interacciones mecánicas entre los cuerpos.

Nuestra interpretación de los *spérmata* se basó en el modelo embriológico que ya ha salido a la luz. Pensamos haber aportado algo a la investigación contemporánea llevando a cabo una comparación de algunos puntos de la cosmología de Anaxágoras con teorías cosmogónicas anteriores y contemporáneas, en particular con el orfismo. A pesar del descubrimiento del papiro Derveni, que debería animarnos en este sentido, tal comparación todavía no había sido realizada satisfactoriamente. Con todo, nuestra solución al problema de la identificación de los *spérmata* no fue demasiado original. Creímos que debían de significar lo mismo que Anaxágoras suele referir

como *chrémata*, cosas sin más, es decir, los ingredientes de la mezcla que se dejan ver cuando predominan, pero cuando no lo hacen se encuentran tan sólo en estado germinal. Probablemente, el parangón con los esquemas teogónicos sugerido por el mismo término *spérmata* debió de ayudar a Anaxágoras a concebir el origen de todas las cosas en la masa exterior, vale decir, cuantas cosas pueblan la tierra procederían, según él, de allende el cielo visible. El pensamiento embriológico orientaba en un sentido determinado las ideas sugeridas por los mitos, inspirando así una hipótesis científica: todas las cosas están presentes aunque ocultas por todas partes, pero el origen de semejante fecundidad no es la tierra sino reside más allá del cielo. En todo caso, tampoco los *spérmata* nos concedieron una licencia para suponer otro tipo de actividad distinta de la interactuación mecánica.

Después de haber estudiado la mezcla según Anaxágoras, podíamos abordar el segundo gran tema de su filosofía, el *noûs*. Comenzamos esta labor en el capítulo tercero. Lo primero que se debía hacer era verter el término en lengua romance y decidimos hacerlo llamándolo Intelecto. Como hemos visto a lo largo de nuestra investigación, resulta difícil acertar con una traducción exacta del término y los numerosos estudios contemporáneos al respecto reflejan la variedad semántica encerrada en él. Con la esperanza de remediar con aclaraciones sus límites, nos decidimos empero a emplear un término como Intelecto, entre otras cosas porque refleja el género masculino de la palabra griega. Insistimos en el uso de *noûs* sin artículo porque indicaba claramente que estábamos ante una personificación. Esto contrastaba profundamente con el parecer de varios intérpretes, ansiosos por descubrir "materialismo" y "desmitologización" en la filosofía griega, a quienes la elección del vocablo *noûs* les parecía dar a entender, a lo sumo, la alusión a un ser impersonal. Algo así se comprendería hasta cierto punto si Anaxágoras hubiera decidido que el universo fuera originado por Torbellino —por citar a Aristófanes—, por Fuego o por Agua, pero resulta que fue a escoger un término psicológico, justamente aquel que más alude al centro de la personalidad.

Tenemos tan poca esperanza de convencer a nadie con nuestra afirmación de la condición personal del *noûs* como no la albergamos respecto de nuestras reflexiones sobre su separación de la mezcla; si no lo ha logrado Anaxágoras, mucho menos lo conseguiremos nosotros. Con todo, es menester recordar aquello que vimos, a saber, que Anaxágoras caracteriza el *noûs* por oposición a la mezcla. Él es, por excelencia, el no mezclado, adelantando con ello el mismo lenguaje que empleará Aristóteles para referirse a las sustancias inmateriales.

Dado el hincapié hecho por Anaxágoras para hacernos captar la separación del *noûs*, las restantes afirmaciones acerca de él deben ser subordinadas a ésta; todas excepto una, aquella que fundamenta la misma desvinculación de la mezcla y que, por tanto, justifica la singularidad del *noûs*. Esta característica es su poder. Anaxágoras ha concebido a Intelecto como poder subsistente. ¿A quién se le escapa su similitud con el Zeus de los relatos, caracterizado por el saber y la omnipotencia?

El capítulo cuarto, consagrado a la actividad de Intelecto, pretendía examinar ambos aspectos, su conocer y su obrar. Para estudiar el conocimiento del *noûs* teníamos que indagar partiendo de los escuetos datos conservados sobre la teoría del conocimiento de Anaxágoras. Gracias a Teofrasto disponemos de una descripción bastante satisfactoria de su concepción del conocimiento sensible, pero resulta más difícil hallar testimonios acerca del conocimiento del *noûs*. Probablemente, Anaxágoras no debió de decir mucho más que lo poco recogido en los fragmentos. No obstante, logramos esbozar ciertos rasgos de su actividad cognoscitiva, viendo que, a pesar de los puntos en común, era opuesta a la de los sentidos. En primer lugar, ambos tipos de conocimiento se fundaban en una actividad; por consiguiente, en los dos casos ésta debía remontarse última o inmediatamente a una intervención expresa de Intelecto. Al fin y al cabo, éste era el origen de toda actividad en el universo. Anaxágoras había acertado a explicar los cambios astronómicos y meteorológicos en virtud de una sola intervención del *noûs*, que obraría de modo directo sólo en la periferia; por el contrario, los procesos vitales supondrían una presencia especial del *noûs*, el cual probablemente animaría cada viviente por separado. Por remedar a Aristóteles, Anaxágoras habría acudido a él cual *deus ex machina* para todos esos casos. Así, también el conocimiento, incluso sensible, exigiría una influencia expresa de Intelecto. En segundo lugar, el conocimiento intelectivo se diferenciaría del sensitivo debido a ese aspecto tan característico del *noûs*: la independencia de la mezcla. Mientras el conocimiento sensitivo tenía lugar apoyándose en los órganos sensoriales, el conocer intelectual sucede con independencia de ellos, es más, tal es el expediente de su excelsitud. Intelecto domina cognoscitivamente todas las cosas justo por su separación. Se trata de una posesión no física del objeto conocido y esto supone un descubrimiento filosófico de no pequeña importancia.

Al preguntarnos por el alcance de tan eminente facultad de conocer, dimos especial importancia al uso del futuro para describir la actividad ordenadora de Intelecto. También esto constituía una nove-

dad en el pensamiento presocrático, porque los otros pensadores que habían hablado de algún poder racional dominador del cosmos, no habían llegado tan lejos como para hablar de su poder previsor del porvenir. Esto significaba una verdadera reflexión filosófica sobre el entendimiento práctico y una aplicación de éste a la dirección del universo. Ya estaban ahí los elementos fundamentales que constituirán ulteriormente una doctrina filosófica de la providencia. A pesar de esto, era necesario averiguar hasta dónde alcanzaba la capacidad de proyección del *noûs*. Recorrimos las últimas interpretaciones contemporáneas para contrastarlas con nuestros resultados y vimos que varios autores nos permitían adjudicar al *noûs* un conocimiento exhaustivo de toda la realidad. Sobre todo dimos importancia a la dimensión práctica de esta noticia; Intelecto habría conocido no sólo los ingredientes y la mezcla en su integridad sino también cómo iban a reaccionar ante su intervención, hasta el punto de prever el modo según el cual organizaría en el futuro cada uno de los vivientes.

La capacidad previsora y ordenadora del *noûs*, a pesar de haber sido negada alguna vez por quienes prefieren verlo como una causa ciega, ha llevado a otros a atribuirle un plan preconcebido y dirigido a un fin determinado, es más, orientado hacia el hombre mismo. Sin embargo, los famosos testimonios del *Fedón* y del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles nos hacen vacilar antes de admitir una íntegra causalidad teleológica en el *noûs*. Estos testimonios contienen una sutil observación que, si es leída demasiado apresuradamente, nos puede llevar a negar toda condición de causa inteligente al *noûs*. Creímos que tanto el Sócrates de Platón como Aristóteles no negaban toda teleología al *noûs*, sino sólo deploraban sus deficiencias. Según ellos, Intelecto sería una verdadera causa racional, que obra ordenando determinados medios para un fin; sin embargo, no es lo suficientemente juicioso, porque este fin no es el resultado de un proyecto verdaderamente sabio. Sócrates, Platón y Aristóteles esperaban encontrar un arquitecto y se toparon con un experto albañil. El albañil es *capaz* de construir el más bello edificio, pero no podrá explicar a nadie por qué esa construcción sea mejor que una cabaña cualquiera. Un sujeto semejante obra con entendimiento pero no obra por mor del entendimiento, es decir, el entendimiento para él es empleado instrumentalmente, pero no recibe el carácter de fin. A Anaxágoras, según aquellos tres filósofos, le faltaba elaborar explicaciones ulteriores. No bastaba enumerar los procedimientos empleados hasta llegar al punto actual, el hermoso universo, el bello edificio, sino hacía falta también una explicación ulterior que justificase por qué debía llegarse hasta ahí, es decir, faltaba un razonamiento teleológico basado en

causas más altas todavía. En definitiva, estaba ausente el problema del bien.

Así llegamos a la segunda parte. Como acabamos de ver, Anaxágoras se conformó con la explicación de la formación del cosmos y omitió caminar más allá. Por un lado, reconoció que el mundo debía haber sido formado de modo racional, era menester admitir una causalidad inteligente para obtener resultados tan correctamente concertados. Por otro lado, no estudió la cuestión de por qué tales resultados nos parecen correctamente concertados. Poco después del punto álgido de su carrera científica, una nueva generación de pensadores iban a concentrarse justamente en este tema, preocupados también por responder cuestiones de tipo ético y político. Así, vemos a uno de ellos, Sócrates, deplorando la carencia en el discurso de Anaxágoras de una explicación teleológica basada en la bondad. Sin embargo, concordando con el maestro de Platón en sus puntos fundamentales, Aristóteles presenta, junto a una crítica similar, numerosas declaraciones en las cuales parece decir lo contrario, a saber, que Anaxágoras habría convertido el *noûs* en la causa del bien y sería incluso el Bien mismo hipostasiado. Era, pues, menester investigar el lapso de aproximadamente un siglo que había trascurrido desde la estancia de Anaxágoras en Atenas hasta el florecimiento de la filosofía aristotélica. ¿Qué había sucedido en ese periodo con la interpretación de Anaxágoras para que, habiendo reconocido con lucidez sus limitaciones explicativas, Aristóteles le atribuyera tan pacíficamente semejantes afirmaciones? Pensamos haber respondido de un modo bastante adecuado a tal pregunta gracias a una investigación que aún no había sido llevada a cabo, a saber, el análisis de lo que hemos llamado la recepción temprana de Anaxágoras.

Con este propósito, dedicamos el capítulo quinto a la investigación de varios autores que viven durante el siglo quinto y mantienen algún tipo de relación con Anaxágoras. Dada la riqueza de esa época, nuestro horizonte debía necesariamente sufrir una restricción. Hubiera sido iluminador haber dedicado un espacio a Empédocles, los atomistas, los sofistas, etc., además de otros autores no contados entre los filósofos. Con todo, nuestro propósito no era agotar el problema sino más bien descubrir algunas líneas de recepción de Anaxágoras que pudieran ayudar en la interpretación de los principales testigos de su pensamiento; particularmente, nos inquietaba entender a Aristóteles, quien nos proporcionará el mayor número de testimonios, justo los más importantes para la posteridad. Además, preferimos acudir a algunas fuentes menos estudiadas en relación con

Anaxágoras que volver una vez más sobre otras que ya habían recibido un buen tratamiento por parte de numerosos investigadores.

Arquelao, el primero entre los así denominados "discípulos de Anaxágoras" fue un ateniense directamente vinculado con el Clazomenio y que se debió de tener a sí mismo como seguidor de su pensamiento. Naturalmente, nuestro conocimiento acerca de él es muy reducido pero su ligazón directa con Sócrates significa una continuidad histórica de no poca relevancia entre Anaxágoras, el primer filósofo de renombre establecido en Atenas, y los grandes filósofos clásicos, Platón y Aristóteles. Si la amistad del Clazomenio con el célebre Pericles, tan encarecida por los antiguos testigos, no le permitió salir del todo indemne del lance que le costó el exilio, quizá el haber enseñado a un casi desconocido Arquelao, le ha otorgado el honor de la laudatoria mención de su nombre en algunas de las páginas filosóficas más leídas e influyentes de la historia de la humanidad, como son las obras de Platón y Aristóteles. Sea como fuere, Anaxágoras gozó de gran fama entre los atenienses y debió de alcanzar una importante resonancia en distintos ámbitos de la sociedad culta de la época. Así, aunque hubimos de ceñirnos a algunos autores, sugerimos que debió de pronunciarse más de un discurso y varias discusiones debieron de tener lugar tomando parcial o totalmente como objeto la filosofía de Anaxágoras, tanto más cuanto proliferaron en aquellos años movimientos intelectuales de toda índole, con la extensión de la así llamada sofística.

Con Arquelao comenzamos a obtener algunos resultados para nuestra historia de la interpretación. Sometió a revisión el problema de la mezcla a la vez que daba una nueva visión del *noûs*. Quizá entonces se sumaron a estos problemas las cuestiones de tipo moral y acaso ya entró en la reflexión el tema de la belleza, la bondad y la justicia. El otro conocido seguidor de Anaxágoras, Metrodoro, se centró en cuestiones de tipo teológico a través de una reinterpretación de los mitos mediante la alegoría. Este mismo planteamiento lo vimos también en el papiro Derveni, un documento precioso que atestigua la relevancia que el tema del *noûs* tenía en aquel siglo, quizá con independencia incluso respecto de Anaxágoras. Con todo, el *noûs* es allí tratado claramente como un principio divino y productor de la bondad del universo. Otro testimonio de la importancia del *noûs* en la reflexión lo constituye Diógenes de Apolonia, un autor mucho más próximo a los ambientes filosóficos, que quizá inspirase incluso al autor de Derveni, aunque sospechamos que la influencia de Diógenes sobre otros autores ha sido ampliamente sobreestimada. Sea como fuere, Diógenes ofrece una revisión de los dos aspectos principales de

la filosofía de Anaxágoras; adoptando un punto de vista similar al tomado por Arquelao, reúne el *noûs* y la mezcla en una sola cosa y retorna a un paradigma meteorológico y monista. Aunque Diógenes hace referencia expresa a la perfección del universo, no podemos encontrar una explicación verdaderamente teleológica en sus fragmentos. Sin embargo, la gran aportación de Diógenes estriba en haber parado mientes en la consideración no sólo del *noûs* sino también de sus actos de pensamiento. Lamentablemente, el debate en torno a la causalidad final ha eclipsado este segundo logro filosófico.

Llegamos en nuestro recorrido a Sócrates, el gran protagonista del conocido pasaje del *Fedón* en el que la filosofía de Anaxágoras es sometida a juicio. Lanzamos una mirada a la comedia *Las nubes*, donde Aristófanes encierra en su personaje Sócrates todo cuanto encontraba de reprobable y grotesco en los representantes de la nueva ciencia. El personaje acoge en sí algún rasgo que podría pertenecer al Sócrates histórico, pero también nos proporciona un valioso testimonio de la imagen que los "filósofos" o, más bien, los "sabios" habían adquirido en la Atenas del siglo quinto antes de Jesucristo. No se puede olvidar que Anaxágoras fue el primer filósofo célebre en Atenas, donde ejerció varias décadas su actividad, hasta el punto de convertirse, en el siglo cuarto, en el arquetipo del talante de los viejos filósofos presocráticos —usando la terminología más aceptada hoy día—.

Como quiera que sea, Aristófanes no pone únicamente en escena un modo ramplón de conducirse en la vida sino que se mofa también de varios contenidos de las doctrinas filosóficas en boga. En concreto, aparece de nuevo el problema del *noûs*, mezclado con el aire, como fue descrito por Arquelao y Diógenes e indirectamente fue expuesto por el autor del papiro Derveni. El *noûs* vuelve a asomar en varios textos socráticos recogidos por Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*. Para quien admita estos pasajes como auténticos testimonios del pensamiento del gran maestro de Platón, según admiten cada vez más estudiosos, Sócrates habría sido el egregio descubridor del pensamiento teleológico y habría elaborado la primera doctrina especulativa de la providencia. Para nosotros, estos pasos atestiguan en todo caso un momento de la recepción de Anaxágoras: la filosofía de la mezcla sigue siendo admitida, pero recibe un gran protagonismo el *noûs* como divinidad providente y ordenadora del mundo. Principalmente, la gran novedad estriba en que el razonamiento es verdaderamente teleológico, puesto que el obrar racional está motivado principalmente por el bien como tal, pues la divinidad gobierna para beneficiar a todas las criaturas pero principalmente al ser humano.

Una vez hecho acopio de tan valiosa información, comenzamos el capítulo sexto, a fin de alcanzar en nuestro recorrido el pensamiento de Aristóteles. Aunque los demás autores podrían haber condicionado en mayor o menor grado la recepción posterior de Anaxágoras o, al menos, podrían haber sido exponentes del estado de la cuestión en su época, sería en la Academia donde se fraguaría la versión definitiva de la filosofía de Anaxágoras recibida por Aristóteles. Debido a la concisión que nos propusimos, estábamos obligados a arrojar tan sólo una somera mirada a Platón, algo que también condicionaba nuestra exposición de Sócrates, aunque nunca intentamos reflejar íntegramente ninguna de tan ricas figuras. Por lo demás, los testimonios de Platón más importantes habían encontrado ya su tratamiento en distintos momentos de nuestro estudio, al igual que —claro está— muchas noticias sobre Anaxágoras transmitidas por Aristóteles y otros autores.

Aunque son numerosísimos los detalles que Aristóteles hereda de Platón, tuvimos que enderezar nuestra búsqueda otorgando prioridad a aquellos elementos que tomarían protagonismo entre sus más inmediatos sucesores, los cuales determinaron en buena medida la recepción de Anaxágoras visible en el Estagirita. Podríamos perorar largamente sobre la cuestión de si el rumbo seguido por éstos coincidía o no con las intenciones de Platón, pero lo que debemos retener con una seguridad considerable es que Anaxágoras o, al menos, determinada percepción de sus principios filosóficos, significaba un relevante punto de referencia para ulteriores reflexiones y, en último término, para la elaboración de las investigaciones concernientes a los problemas últimos y la teoría de los principios.

Sea quien fuere el inventor de la doctrina del Uno y la díada, felizmente encontró en el dualismo de Anaxágoras un predecesor. Platón parece haber sostenido un sistema más complejo pero, enseguida, sus sucesores desarrollaron a través de ambos principios las explicaciones últimas. En particular, vimos cómo Aristóteles relacionaba nominalmente a Eudoxo y a Espeusipo con el filósofo de Clazomene, quedando el problema del Bien y la Belleza en el centro de la reflexión. Incluso la teoría de las Ideas significaba una seria revisión del problema de la mezcla en el origen del mundo. Suprimiendo la teoría del maestro, los académicos se veían obligados a tomar posición al respecto de la mezcla y quizá algunos de ellos se inclinaron hacia posturas cuyos precedentes podían ser señalados en tal o cual presocrático, una actitud probablemente antecedida por varios sofistas. Éste es el panorama con que se encuentra Aristóteles a la hora de tratar tales cuestiones.

Cuando estudiamos al Estagirita en persona, no podíamos permitirnos alargarnos en exceso analizando cada una de las cuantiosas y no siempre concisas noticias sobre Anaxágoras en sus escritos, ni mucho menos quisimos especular mucho más allá, figurándonos cuánto de su propio pensamiento habría sido estimulado por los aciertos y los errores del Clazomenio. Así, nuestro trabajo sólo proponía una nueva mirada a los textos a la luz de la historia que habíamos narrado antes y que considerábamos la primera recepción de Anaxágoras. A la vez, junto a una corriente contemporánea más circunspecta en su enjuiciamiento de Aristóteles que otros estudiosos anteriores, creímos prudente recibir con benevolencia y confianza sus testimonios. Dado nuestro precario conocimiento de las fuentes, a pesar de las muchas ventajas de las que disponemos hoy en día, difícilmente podemos aspirar a comprender a muchos de los presocráticos mejor que lo hiciera el Estagirita. En todo caso, antes de vituperar una fuente tan valiosa, será mejor recibirla críticamente. Esto significa distinguir la noticia del comentario y de la polémica, sin enojo ante lo que podríamos llamar "reinterpretaciones" que no siempre son adulteraciones sino normalmente explicaciones. Al fin y al cabo, Aristóteles siempre nos empuja a mirar la filosofía con ojos de filósofos, algo que nunca estará de más en semejante negocio.

Estructuramos nuestra exposición de los testimonios aristotélicos dividiéndolos entre los que trataban la mezcla y los que estudiaban el *noûs*, como habíamos hecho en nuestra exposición de Anaxágoras. Vimos las tesis fundamentales sostenidas por Aristóteles al respecto, aunque algunos problemas de su recepción habían sido considerados con anterioridad, como el concepto de homeomeridad, por ejemplo. Uno de los principios hermenéuticos que con más fruto hemos empleado y que —según creemos— debería ser tenido en cuenta en el futuro, es el de la multiplicidad de interpretaciones de Anaxágoras contenidas en los escritos de Aristóteles. No se puede encontrar en el Estagirita una exposición "histórica" de la filosofía de Anaxágoras, como si hubiera pretendido en algún momento dar una interpretación íntegra y coherente de su pensamiento. Existen distintas noticias sobre el presocrático que, si son leídas en su conjunto y con la ayuda de los fragmentos así como de otros testimonios, no nos estorban para reconstruir el pensamiento de Anaxágoras, sino que nos ayudan a ello. Sin embargo, éstas no pueden ser armonizadas sin más, porque cada una de ellas significa una aproximación desde un punto de vista diferente, lo cual supone cambios de terminología y de planteamiento. Por otra parte, existe también un Anaxágoras deliberada y abiertamente retocado por Aristóteles. Cuando presenta un

Anaxágoras "mejorado" por él, el Estagirita no se avergüenza de decirlo de modo ostensivo. Esta figura es la que se viste del ropaje de las polémicas desarrolladas en el último siglo y que le sirve para responder a sus adversarios filosóficos. Es el Anaxágoras que pone el *noûs* como causa del Bien, que ha averiguado cómo hablar del acto y la potencia, ha adivinado la manera correcta de comprender la forma y la materia e incluso domina la causalidad final. Naturalmente, Aristóteles oscila entre un modo de exposición y otro, puesto que el objetivo es alcanzar las metas de su propio pensamiento. Por eso, el investigador que pretenda beneficiarse de sus afirmaciones debe entrar en sintonía con él y mantener los ojos puestos en el curso de sus pensamientos, sin perder de vista a la vez los datos pertinentes sobre los presocráticos notificados por otras fuentes.

* * *

Al final de esta investigación, ofrecemos humildemente nuestros resultados con plena conciencia de que muchos de ellos son perfectamente cuestionables. En los momentos en los que nos hemos creído obligados a contradecir a prestigiosos estudiosos, no lo hemos hecho con la presunción de creer definitivas e indiscutibles nuestras conclusiones, sino que hemos querido poner en evidencia algunos puntos que habían pasado desatendidos y que podrían cambiar la perspectiva adoptada en cada caso. Sin embargo, casi todo el progreso de nuestro conocimiento del mundo presocrático se ve sometido a continua revisión, debido a los condicionamientos de nuestro acercamiento y sobre todo a la escasez de fuentes directas. Así, presentamos nuestro parecer comunicándolo amistosamente a los demás investigadores con más esperanza de aprender de sus críticas que de convencerles con nuestras observaciones.

Uno de los aspectos en los cuales creemos que la reflexión contemporánea debería replantearse algunas visiones de conjunto es el tocante a la relación entre religión y filosofía. El papiro Derveni, cuyo descubrimiento sigue siendo relativamente reciente, significa un nuevo elemento de evidencia para la reflexión. En ese documento, encontramos a un sujeto que se revela como hombre religioso reinterpretando la mitología con ayuda de la filosofía. En realidad, este caso no es una novedad, sino que una actitud semejante puede encontrarse en varios filósofos probablemente desde el primer momento en que nos animamos a designarlos con tal nombre. El papiro Derveni constituye, pues, un nuevo testimonio de un hecho que salta a la vista, a saber, que la inmensa mayoría de los intelectuales griegos,

desde los presocráticos hasta la Antigüedad tardía, no encontraban óbice en la filosofía para profesar una religión sino más bien sucedía todo lo contrario. Esto no significa atribuirles una noción preconcebida de religión ni del modo según el cual habían de vivirla, pues hablamos de un fenómeno complejísimo, plural y cambiante. Tan sólo queremos resaltar este dato a fin de retomar la cuestión del nacimiento de la filosofía. Ésta *no* surge como antagonista de la religión, por más que tuviera efectos sobre ella y supusiera la entrada en crisis no sólo de muchos mitos sino también de prácticas mucho más próximas a lo religioso como el culto o las costumbres. Es más, la filosofía podría haber sido tan influyente —al menos entre determinados sujetos de la élite intelectual— que podría haber transformado sustancialmente la religión como tal; pero un cambio no significa necesariamente una aniquilación. Deberíamos ser más conscientes de la simplificación que encierra entender el comienzo de la filosofía y del conocimiento especulativo en general como el resultado de un progresivo desterrar a la divinidad del mundo y un abrir paso a explicaciones de carácter cada vez más materialista. En efecto, junto a los reduccionismos a los que ha abocado un planteamiento hegeliano de la historia, se sitúan otras posturas positivistas no menos frecuentes. Sería formidable que en pleno siglo veintiuno esta puntualización resultase ociosa pero, desgraciadamente, no lo es, pues seguimos encontrando entre muchos estudiosos dichas tendencias, a las cuales se han unido otras no menos tergiversadoras de los datos. Pues bien, les guste o no a los positivistas, si Anaxágoras supera algún planteamiento, es el meramente materialista. Aunque sus predecesores jonios nunca sostuvieron un materialismo comparable con el moderno, el Clazomenio sintió la necesidad de declarar explícitamente que la causalidad última del universo era de tipo mental. Haciendo esto proponía seriamente una fuente de actividad que guiara la multiplicidad dinámica observable en el cosmos, la pusiera en consonancia y sacara cordura y concierto de la insensatez y el desorden. Podrá ser sometido esto a discusión, podrá decirse que, al fin y al cabo, Anaxágoras no aprovechó mucho esta idea, pero de lo que no cabe duda es que estamos ante un filósofo que propone la causalidad de un ser inteligente como una solución más satisfactoria que una, dos o varias causas inanimadas, que sólo pudiesen provocar un único efecto determinado. Nos podrá convencer o no, pero los filósofos de mayor influencia en el mundo antiguo y moderno vieron en esta idea el punto álgido de toda filosofía y estuvieron de acuerdo en poner entes espirituales como principios explicativos últimos de toda la realidad. Por decirlo en pocas palabras, estos hombres no demolieron la religión, sino que proporcionaron una

justificación racional a una visión del mundo que la consideraba imprescindible.

ANEXO I
LOS FRAGMENTOS DE ANAXÁGORAS

Para el texto griego, sigo la edición de los fragmentos de Sider, cuya numeración coincide con la de Diels-Kranz. De acuerdo con Sider, el fragmento número veinte es omitido, pues hoy es unánimemente considerado espurio. Añado al final el fragmento 22a, añadido ya por Lanza, y los dos nuevos fragmentos —que en realidad constituyen uno solo— recientemente incorporados por Graham, así como dos fragmentos que hasta ahora han sido incluidos como noticias. Es posible que el veintiuno no sea un verdadero fragmento sino más bien una noticia y que, como afirma Sider, el veintidós sea falso. También ha sido discutida la autenticidad del fragmento décimo.

Fragmento 1

ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος· πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα· <ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει>.

Todas las cosas estaban juntas,[1] infinitas en cantidad y en pequeñez, pues lo pequeño era también infinito. Estando todas las cosas juntas, nada era claro a causa de la pequeñez, pues Aire y Éter[2] sostenían

[1] Sider se acoge al orden de las palabras sostenido por Wolfgang Rösler, "OMOY XRHMATA ΠΑΝΤΑ HN," *Hermes* 99 (1971) 246-248.

[2] La ausencia de artículo indica una personificación, aunque no se hagan eco de ella los traductores, poniendo en la traducción un artículo que falta en el original. Sider no escribe artículo alguno pero no utiliza la mayúscula; en su comentario vincula sobria-

todas las cosas, al ser ambos infinitos; <éstos son, en efecto, lo más grande que está en el conjunto, tanto en cantidad como en grandeza>.[3]

Fragmento 2

καὶ γὰρ ὁ ἀήρ τε καὶ ὁ αἰθὴρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολοῦ τοῦ περιέχοντος, καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος.

Tanto el aire como el éter son apartados de la bóveda[4] de lo circundante y lo circundante es infinito en cantidad.

Fragmento 3

οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί (τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸμῇ <μὴ> οὐκ εἶναι)· ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον· καὶ ἴσόν ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος. πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν. <εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκοῦντος ἐκκριθήσεταί τι ἔλασσον ἐκείνου.>

No existe lo mínimo para lo pequeño, sino que hay algo siempre más pequeño (pues el ente no puede ser cortado hasta no ser).[5] También para lo grande hay algo siempre mayor y es igual a lo pequeño en cantidad, pues cada cosa respecto de sí misma es tan grande como pequeña. <En efecto, si todo está en todo y todo es separado de todo, incluso de lo más pequeño en apariencia será separado algo menor que ello.>[6]

---

mente el aire y el éter con las cosmogonías antiguas. Diels y Gadamer, por ejemplo, omiten el artículo pero el alemán les impide distinguir entre nombre propio y común.

[3] La autenticidad de la última sentencia es rechazada por Sider, mientras Zeller, seguido de Lucio Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora* (Napoli: Loffredo, 1996) 118, impugna incluso la anterior (πάντα γὰρ ἀήρ … ἐόντα). Zafiropulo cree que tan sólo ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα constituye una interpolación.

[4] Acojo la interesante sugerencia de Sider, a cuyas razones y textos cabe añadir el adverbio θολοειδῶς que usa Diógenes Laercio (II, 9). La lectura de Sider ha sido confirmada por Georg Rechenauer, "Anaxagoras," in *Frühgriechische Philosophie*, ed. Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer (Basel: Schwabe, 2013) 771. En contra se había manifestado empero Patricia Curd, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia. A Text and Translation with Notes and Essays* (Toronto: University of Toronto Press, 2007) 37s.

[5] Sigo la corrección de Zeller.

[6] La parte final del fragmento, presente en Schaubach (fragmento 5), ha sido reintroducida por Eric Lewis, "Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory," *Apeiron* 33 (2000) 10. David Sider, *The Fragments of Anaxagoras* (Sankt Augustin:

Fragmento 4a

τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς. καὶ ἀνθρώπους γε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ὅσα ψυχὴν ἔχει. καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνημμένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ᾽ ἡμῖν, καὶ ἡέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα, ὥσπερ παρ᾽ ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήιστα συνενεικάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται. ταῦτα μὲν οὖν μοι λέλεκται περὶ τῆς ἀποκρίσιος, ὅτι οὐκ ἂν παρ᾽ ἡμῖν μόνον ἀποκριθείη, ἀλλὰ καὶ ἄλλῃ.

Encontrándose estas cosas de tal manera, es necesario pensar que hay[7] muchas cosas de todas las condiciones en todo lo combinado, así como semillas de todas las cosas poseedoras también de aspectos,[8]

Academia, 2005) 83 rechaza la autenticidad, señalando que el verbo ἐκκρίνω es un sinónimo ático para expresar algo que Anaxágoras explica con otros términos (ἀποκρίνω y διακρίνω). Se podría añadir que tal verbo constituiría un *hápax* en el texto de que disponemos. Además, Anaxágoras dice ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι (fr. 11, 12) o τὰ ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει (fr. 12), πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει así como ἐν παντὶ πάντα (fr. 6) e incluso ἐν τῷ σύμπαντι χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα (fr. 4b); sin embargo, nunca formula el principio del "todo en todo" en singular diciendo πᾶν ἐν παντὶ. Además, el verbo δοκέω tiene un significado más positivo en Anaxágoras, que lo utiliza para indicar la conclusión de sus razonamientos: cf. fr. 4a, 4b.

[7] Cf. Daniela De Cecco, "Anassagora B4 DK (B4a; B4b): esame delle fonti," in *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, ed. Stefania Giombini e Flavia Marcacci (Passignano sul Trasimeno: Aguaplano, 2010) 132. Esta autora propone admitir la lectura ἓν εἶναι, que aparece en varios manuscritos, en lugar de ἐνεῖναι. De este modo, se traduciría «… es necesario pensar que *son una* las muchas cosas…» Anaxágoras habría designado la mezcla como algo uno y múltiple a la vez, tal como ha sido expuesta por varios testimonios aristotélicos. Con todo, se debe observar que De Cecco omite considerar el uso de ἓν, que aparece de hecho hacia el final del fragmento duodécimo para referirse a las sustancias individuales, distintas del todo.

[8] No parece demasiado razonable para el sistema de Anaxágoras traducir ἰδέα como *forma* en el sentido de *figura*, como se suele hacer: *Gestalten* llegó a poner Diels, *shapes*, Burnet, Sider, Barnes, etc., *figures*, Graham; aunque la mayoría usa un vago *forms*, como Curd, Bernabé, etc.; hay alguna excepción como Zafiropulo, que escribe *aspects* así como J. Martín y Eggers Lan (ed. Gredos, n. 839), que ponen "aspectos." Quizá los modernos investigadores se encuentren bajo la influencia del testimonio de Aristóteles quien, en realidad, atribuye la pluralidad de *figuras* a los átomos-semillas de Demócrito y no a Anaxágoras: καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, ὁ [Ἀναξαγόρας] μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν, ὁ [Δημόκριτος] δ᾽ ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων (*Phys.*, III, 4, 203 a 20-22). Sin embargo, vemos como Aecio ha proyectado claramente una doctrina atomística sobre el fragmento de Anaxágoras, teniendo con probabilidad el citado texto de la *Física* ante los ojos: τὰ ὁμοιομερῆ πολυσχήμονα

colores y sabores[9] de toda condición. También los hombres están compuestos y los demás vivientes que poseen alma. Existen asimismo ciudades construidas por los hombres y campos cultivados, como entre nosotros, y hay para ellos sol, luna y lo demás, como entre nosotros, y engendra la tierra para ellos muchas cosas y de toda clase,

---

(DK 59 A 51; cf. Joannes Stobaeus, *Anthologium*, I, 15, 6). Sin duda alguna, tal postura depende del atomismo: ἀτόμους ἰδέας (DK 68 A 57; cf. ibíd., B 6, 141). Por otra parte, en otro texto, éste perteneciente a Empédocles (παντοίαις ἰδέηισιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι: DK 31 B 35, v. 17, Graham 51), con cierto paralelismo respecto al de Anaxágoras, parece mejor trasladar ἰδέα por aspecto, apariencia, más que por figura. Justamente así es usado el verbo εἰδέναι en el fragmento séptimo de Anaxágoras. Nótese también que Diógenes de Apolonia repite las palabras de Anaxágoras cuando dice: καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς (DK 64 B 5), de modo que su interpretación de ἰδέας παντοίας sería: … εἰσιν ἔστι γὰρ πολύτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος (ibíd.), donde su noción de τρόπος equivale a ἰδέα. Gracias a las brillantes y eruditas observaciones de Carus, Schaubach comprendió esto adecuadamente. Friedericus A. Carus, *De Anaxagorae Cosmo-Theologiae Fontibus* (Lipsiae: Ioannes Ambrosius Barthius, 1797) 8, nota 30: «ἰδέας vsurpari quidem de *cogitandi* adeoque sentiendi *modis*.» Eduardus Schaubach, *Anaxagorae Clazomenii Fragmenta Quae Superserunt, Omnia, Collecta Commentarioque Illustrata* (Lipsiae: Hartmann, 1827) 86, a pesar de hablar continuamente de *particulae* (sobre todo véase p. 148), explica así el término: «ἰδέα, forma, species, modus» (fragmento 3). También nos brindó una sabia indicación Carlo Giussani, "Excursus III," in Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, ed. Carlo Giussani (Torino: Ermanno Loescher, 1896) 147: «ἰδέα, vale a dire la forma – o l'aspetto in genere, comprendente fors'anche il grado di durezza, lo stato liquido o solido, ecc.» Iluminadora es la exposición de Gregory Vlastos, "The Physical Theory of Anaxagoras," *The Philosophical Review* 59 (1950) 32, nota 7, que sin embargo ha sido criticada por Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, ad loc., cit., p., 96. Juan David García Bacca, *Los Presocráticos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979) 322 traduce con la poco aclaratoria expresión "figuras eidéticas" pero la elucida diciendo: «Podría traducirse por "formas de ver".» Para Koenig, el término es desarrollado por las cualidades que le siguen: «… having all sorts of *characteristics* both colors and tastes» (el subrayado es mío). M. R. Wright, *The Presocratics* (Bristol: Bristol Classical Press, 1985) 125: «… 'aspects' or 'appearances' here.» También reviste interés la exposición de Pepe, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*, cit., pp. 99s., 122s. Este autor piensa que ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς (fr. 4a) no está referido a las semillas, sino que forma parte, junto a ellas, de aquello que constituye la mezcla. Pero sobre todo importa su comprensión de ἰδέας como «proprietà sensibili» (ibíd., p. 123). Pepe cita un paso del *corpus* hipocrático, con el cual el fragmento guarda un paralelismo evidente (su autor combina fr. 4a y fr. 4b): Οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων, πουλλὰς καὶ παντοδαπὰς ἰδέας ἀποκρίνονται ἀπ' ἀλλήλων καὶ σπερμάτων καὶ ζώων, οὐδὲν ὁμοίων ἀλλήλοισιν οὔτε τὴν ὄψιν οὔτε τὴν δύναμιν (*De diaeta*, I, 4). Por cierto, el autor de este texto, al contrario de lo que piensa Pepe, cree que el sujeto de ἔχοντα (fr. 4a) es σπέρματα y no ἰδέας, que es su objeto, porque para que existan diferentes especies de semillas (ἰδέας σπερμάτων: *De diaeta*) hace falta que las semillas tengan muchas especies (σπέρματα ἰδέας ἔχοντα: fr. 4a).

[9] Cf. Wilhelm Nestle, "Bemerkungen zu den Vorsokratiken und Sophisten," *Philologus* 67 (1908) 543.

de lo cual ellos recolectan lo más beneficioso para el propio provecho. Digo esto, pues, respecto a la separación, porque no sólo debe de haberse producido la separación entre nosotros, sino también en otra parte.

Fragmento 4b

πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι [ταῦτα] πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις ἁπάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. (?) τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα.

Antes de haber sido apartadas, existiendo todas las cosas juntas, tampoco era ningún color manifiesto, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas: lo húmedo y lo seco, lo cálido y lo frío, lo brillante y lo oscuro; habiendo también mucha tierra[10] y semillas infinitas en cantidad, que no se parecen en absoluto entre ellas, pues ninguna de las otras cosas se parece en nada a otra.[11] Estando así tales cosas en el conjunto, es necesario pensar que en él están todas las cosas.

Fragmento 5

τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρή ὅτι τὰ πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω. οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.

Estando estas cosas de tal manera diferenciadas, es necesario reconocer que todas ellas no son ni menos ni más; pues no es posible que haya algo más que la totalidad de ellas, sino que son todas siempre iguales.

---

[10] Para ajustar el texto a una interpretación reduccionista (las cualidades son los únicos ingredientes de la mezcla), Juan Martín, *Anaxágoras. Fragmentos* (Buenos Aires: Aguilar, 1982) 55, nota 14 propone entender καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης como una interpolación. Lo considero implausible.

[11] Podría darse una laguna tras ἑτέρῳ, pero Sider considera que no hay razón justificada para separar la última sentencia del resto del fragmento.

Fragmento 6

καὶ ὅτε δὴ ἶσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. ὅτε τοὐλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναιτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ', ὅπωσπερ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἶσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζοσί τε καὶ ἐλάσσοσι.

Puesto que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, también por eso estarán todas las cosas en todo. No existe el ser separado, sino que todas las cosas participan de una parte de todo. Ya que no existe lo mínimo, no será posible que algo sea separado, ni que sea generado por su cuenta sino que, como al principio, también ahora están todas las cosas juntas. En todas las cosas, tanto en las más grandes como en las más pequeñas, hay muchas de las cosas apartadas, iguales en cantidad.

Fragmento 7

… ὥστε τῶν ἀποκρινομένων μὴ εἰδέναι τὸ πλῆθος μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ.

… de modo que no se aprecia la cantidad de las cosas que son apartadas ni de palabra ni de obra.

Fragmento 8

οὐ κεχώρισται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ.

Las cosas que están en el orden unitario no se separan unas de otras, ni están cortadas con hacha, ni lo caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente.

Fragmento 9

οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων ὑπὸ βίης τε καὶ ταχυτῆτος (βίην δὲ ἡ ταχυτὴς ποιεῖ), ἡ δὲ ταχυτὴς αὐτῶν οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι.

Estando de tal modo estas cosas, girando y siendo apartadas en virtud de la fuerza y la velocidad —pues la velocidad hace fuerza—, su velocidad no se parece a la velocidad de ninguna cosa de las que ahora existen entre los hombres, sino que es en todo muchas veces más veloz.

Fragmento 10

πῶς γὰρ ἄν ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρὶξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός;

¿Cómo, pues, se generaría cabello de lo que no es cabello y carne de lo que no es carne?[12]

Fragmento 11

ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι.

En todo hay partes de todo excepto de Intelecto,[13] pero en algunas cosas también está Intelecto.[14]

Fragmento 12

τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμεικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεῳ· (ἐν παντὶ γὰρ

[12] Sobre la autenticidad de este fragmento: cf. Malcolm Schofield, "Doxographica Anaxagorea," *Hermes* 103 (1975) 1-24; Jaap Mansfeld, "Review of M. Schofield, *An Essay on Anaxagoras*," *Mnemosyne* 35 (1982) 361-363.

[13] Romano, Sider, Mansfeld, Bornheim y Therme traducen esta cláusula considerando πλὴν como preposición de genitivo. Así, se traduciría: «En todo hay partes de todo excepto en Intelecto.» Sin embargo, la segunda parte del fragmento hace más probable la traducción que hemos propuesto.

[14] Es probable que se trate de una personificación. Diels tradujo νοῦς por *Geist* y omitió el artículo. García Bacca escribe "Inteligencia" con mayúscula y sin artículo. También Kirk-Raven, Bernabé y Reale lo reconocen al poner con mayúscula el término, pero incluyen un artículo que no aparece en griego. Gomperz, prefiere transcribir un sobrio «Nūs» (*Griechische Denker*, vol. 1, p. 178), mientras que Burnet —seguido por Sider, Laks, Curd…— escribe «Nous» sin artículo y designa esta realidad con el pronombre impersonal *it*, como todas las traducciones inglesas (Freeman, Koenig y McKirahan, aun usando *it*, traducen el término con mayúscula y sin artículo con *Mind*; Fairbanks, Waterfield y Graham obran igual pero lo escriben con minúscula). En efecto, después se le atribuyen adjetivos en género neutro, pero también en masculino. Discutimos este punto en cap. 3.

παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται.) καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπό τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἔπειτε πλεῖον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς· καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι —καὶ ὁποῖα ἦν ἅσσα νῦν μή ἔστι, καὶ ὁποῖα νῦν ἐστι, καὶ ὁποῖα ἔσται— πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι. καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσιν. παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὁμοῖον οὐδενί, ἀλλ' ὅτῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

Las demás cosas participan de una parte de todo, mientras que Intelecto es algo infinito, soberano de sí mismo y no está mezclado con cosa alguna, sino que él solo existe por su cuenta.[15] Pues si no existiese por su cuenta, sino que con alguna otra cosa estuviera mezclado, participaría entonces de todas las cosas, si estuviera mezclado con cualquiera —porque en todas las cosas hay partes de todo, como dije antes— y, de ser así, las cosas mezcladas[16] lo entorpecerían, de modo que no dominaría sobre ninguna cosa tal como lo hace siendo lo único que existe por su cuenta. Es, por tanto, la más sutil entre todas las cosas y la más pura, retiene todo conocimiento acerca de todo y ejerce

[15] ἐπ' ἐωυτοῦ: me acojo al significado de "por cuenta propia" en el sentido de "por separado" o "aparte" siguiendo el significado en Xenophon, *Anabasis*, II, 4, 10. Parece que es lo más lógico siendo la mezcla el tema principal de Anaxágoras. Existir en sí es un concepto aristotélico, por comparación al accidente que existe en otro; tiene un origen platónico que es lo que existe *kath' autó*, lo que se predica propiamente de sí mismo. En Anaxágoras ni el universal platónico está desarrollado, ni posee una noción aristotélica de subsistencia, sino sólo parece esbozar el existir separadamente de la mezcla. Cf. fr. 6.

[16] Esto es, "mezcladas con él." Se ha de entender que, dada tal eventualidad, el término συμμεμειγμένα se referiría a las "cosas mezcladas con el *noûs*," como explica Walter Lapini, "Anassagora B 12 DK," in *Studi di filologia filosofica greca* (Firenze: Leo S. Olschki, 2003) 117.

la mayor fuerza. También las cosas que poseen alma, tanto las mayores como las menores, sobre todas domina Intelecto. Intelecto dominó también la rotación del conjunto, de modo que al principio se produjo la rotación. Empezó a girar comenzando primero desde lo pequeño pero gira hacia algo mayor y aun más girará. También las cosas mezcladas, tanto las que son apartadas, como las que son diferenciadas, todas las reconoció Intelecto. Tanto las cosas que van a ser, como las que eran pero no son ahora, así como las que son ahora y las que serán, todo lo ordenó Intelecto; incluso esta rotación que ahora recorren los astros, el sol y la luna, así como el aire y el éter que se van apartando,[17] pues esta rotación produjo el separarse. De lo raro es apartado lo denso, de lo frío lo cálido, de lo oscuro lo brillante y de lo húmedo lo seco. Hay muchas partes de muchas cosas. Pero ninguna es apartada ni diferenciada enteramente de otra excepto de Intelecto.[18] Todo intelecto es semejante, tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra,[19] sino que aquello de lo que en una cosa se encuentra en mayor cantidad, eso es y era lo más manifiesto y una cosa singular.[20]

Fragmento 13

καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.

---

[17] Para la traducción, véase el comentario de Diego Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La Nuova Italia, 1966) 231.

[18] ¿O quizá: "Pero ninguna se diferencia ni se distingue de otra si no es por Intelecto"?, entendiendo el genitivo como un complemento agente. Aunque la sentencia se explicaría como conclusión de lo anterior, no resultaría tan coherente con lo que sigue. Así lo ha entendido empero Sider: «… nothing altogether separates or parts one from the other except Nous.»

[19] No es necesario eliminar οὐδενί, como hace Abraham Wasserstein, "A Note on Fragment 12 of Anaxagoras," *The Classical Review* 10 (1960) 5, diciendo que ὁμοῖον tiene que significar homogeneidad y no semejanza, en virtud de una interpretación apriorística del significado de νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων (fr. 12). Esta sentencia, al igual que ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὁμοῖον οὐδενί (ibíd.) encierra en su estructura sintáctica una comparación entre dos elementos: se compara el νοῦς grande con el pequeño en la primera y las "cosas" entre sí en la segunda.

[20] Me acojo a la traducción de Diels para esta última línea. Semejante es la idea de Sider: «Each one object.» *Each* traduce el *singulus* latino que inspira nuestro "singular."

Una vez que el Intelecto dio inicio al movimiento, a partir de todo lo movido se producía la diferenciación[21] y cuanto movió el Intelecto, todo ello fue diferenciado. La rotación de las cosas movidas y diferenciadas producía que muchas más fueran diferenciadas.

Fragmento 14

ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἐστι τ᾽ ἐκράτησε καὶ νῦν ἐστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα — ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις.

El Intelecto dominó[22] lo que existe y ahora está donde se halla también todo lo demás:[23] en la multitud circundante, en las cosas reunidas y en las apartadas.

Fragmento 15

τὸ μὲν πυκνὸν καὶ <τὸ> διερὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν ἔνθα νῦν γῆ, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν <καὶ τὸ λαμπρὸν> καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.

Lo denso, <lo> húmedo, lo frío y lo oscuro se reunieron ahí donde ahora está la tierra, mientras que lo raro, lo caliente <, lo brillante> y lo seco salieron hacia la profundidad del éter.

---

[21] Siguiendo a Otto Jöhrens, "Die Fragmente des Anaxagoras" (Phil. Diss., Georg-August-Universität, 1939) 56-58; Diego Lanza, *Il pensiero di Anassagora* (Milano: Istituto lombardo di scienze et lettere, 1965) 253s. Por el contrario, la traducción de Diels suponía al νοῦς sujeto de ἀπεκρίνετο; esta orientación fue defendida por William A. Heidel, "On Certain Fragments of the Pre-Socratics: Critical Notes and Elucidation," *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 48 (1913) 731 y seguida asimismo por Zafiropulo, Guthrie, Cappelletti, etc. Cf. cap. 4, nota 121.

[22] Cf. David Sider, "Anaxagoras Fr. 14 DK," *Hermes* 102 (1974) 365-367.

[23] El texto que propuso de Diels constituía una reconstrucción debido a una laguna tras el término νοῦς: ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεί ἐστι, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα… («El Intelecto, que existe siempre, ciertamente también ahora existe, allí donde están las demás cosas…»). Sider rechazó la emendación de Diels e imprimió el texto tal como lo reproducimos nosotros. Sin embargo, la versión de Diels volvió a ser defendida por Miroslav Marcovich, "Anaxagoras B 14 DK," *Hermes* 104 (1976) 240s. Para una defensa reciente de la corrección de Sider: cf. David L. Guetter, "Anaxagoras as Probability Theorist," *Euphrosyne* 37 (2009) 41s.

Fragmento 16

ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, οὗτοι δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος.

De esto que ha sido apartado se compone la tierra, pues de las nubes es apartada el agua, del agua la tierra, de la tierra son compuestas las piedras por el frío y éstas se retiran más del agua.[24]

Fragmento 17

τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.

Los griegos no denominan correctamente el generarse y destruirse, pues ninguna cosa se genera ni se destruye, sino que se produce mezcla y diferenciación a partir de las cosas que existen. De esta manera, se llamaría correctamente mezclarse al generarse y diferenciarse al destruirse.

Fragmento 18

ἥλιος ἐντίθησι τῇ σελήνῃ τὸ λαμπρόν.

El sol pone lo brillante en la luna.

---

[24] En la traducción sigo a Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., pp. 238s. Es posible que la interpretación de este fragmento, que Burnet, Lanza y Sider consideran como la explicación de la formación de las estrellas, no deba verse pensando en el vórtice de manera centrífuga sino centrípeta. Por lo demás, el apartarse del agua debe comprenderse, simultáneamente, desde el punto de vista cualitativo (separación de los ingredientes) y local (ἐκχωρέω aparece también en fr. 5); ahora bien, las piedras pueden apartarse del agua sencillamente como sucede en la tierra, donde están más apartadas de la *perichóresis*, al estar más hacia el centro que los líquidos. El apartarse cualitativamente del agua (condensación) puede ocurrirle incluso a los aerolitos, los cuales han de desecarse para que pueda desprenderse el fuego, lo cual constituiría la última fase de transformación según Simplicio (*In Phys.*, CAG 460, v. 14).

Fragmento 19

ἶριν δὲ καλέομεν τὸ ἐν τῆσιν νεφέλῃσιν ἀντιλάμπον τῷ ἡλίῳ. <χειμῶνος οὖν ἐστι σύμβολον· τὸ γὰρ περιχεόμενον ὕδωρ τῷ νέφει ἄνεμον ἐποίησεν ἢ ἐξέχεεν ὄμβρον.>

Lo que llamamos arco iris es el reflejo del sol en las nubes. <Por eso es símbolo de tempestad, pues el agua difusa en la nube produce el viento o hace que caiga lluvia.>[25]

Fragmento 21

ὑπ᾽ ἀφαυρότητος αὐτῶν (φησίν) οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές.

Por causa de la debilidad de éstos [los sentidos] no somos capaces de distinguir la verdad.

Fragmento 21a

ὄψις (γὰρ) τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα

Lo patente es la apariencia de lo no manifiesto.

Fragmento 21b

ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμηι καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ (κατὰ Ἀναξαγόραν †) σφῶν τε αὐτῶν χρώμεθα.

Usamos de experiencia, memoria, sabiduría y técnica.[26]

---

[25] La segunda parte del fragmento según la colección de Diels-Kranz ha sido eliminada por Sider apelando a los argumentos de Jöhrens, "Die Fragmente des Anaxagoras," cit., p. 66 y Friedrich Solmsen, "Anaxagoras B 19 Diels-Kranz," *Hermes* 91 (1963) 251-252.

[26] Sider (*The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 168), considera el pasaje más una noticia que un fragmento y sólo como tal lo incluyen Curd y Graham. Es tenido por espurio y contradictorio con las enseñanzas de Anaxágoras por Marie Stratsanis-Marangos, "Anaxagore: traduction des fragments et commentaire" (Phil. Diss., Université Aix-Marseille I, 1980) 224s. Quintino Cataudella, "*Sul frammento di Anassagora 59[46] B 21 b*." In *Studia Florentina Alexandro Ronconi sexagenario oblata* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1970) 76 lo creyó fragmento, pero según él su extensión era más amplia de lo propuesto por Diels: ἐν πᾶσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμέν, ἐμπειρίαι δὲ καὶ μνήμηι καὶ σοφίαι καὶ τέχνηι (κατὰ Ἀναξαγόραν) † σφῶν τε αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες. Cataudella proporcionaba asimismo la siguiente traducción: «In tutte queste cose noi siamo meno fortunati degli animali, <ma più fortunati di essi

Fragmento 22

<τὸ καλούμενόν> (φησιν) ὄρνιθος γάλα τὸ ἐν τοῖς ὠιοῖς εἶναι λευκόν.

Lo blanco del huevo es la leche del ave.[27]

Fragmento 22a

κέδματα

estados fisiológicos[28]

---

nelle cose dello spirito>, per l'esperienza e per la memoria e per la sapienza e per l'arte: ci serviamo perfino del corpo di essi, e ne spremiamo il miele e li mungiamo, e, catturandoli, li deprediamo.» Sin modificar tanto el texto, dan una interpretación semejante de χρώμεθα: Κωνσταντῖνος Δ. Γεωργούλη, "Φιλολογικὰ σημειώματα," *Πλάτων* 12 (1960) 290, Hans-Georg Gadamer, *Philosophisches Lesebuch* (Frankfurt am Main: Fischer, 1965) 49, Adelmo Barigazzi, "Una citazione di Anassagora in Plutarco," *Prometheus* 15 (1989) 197; apuntaba ya en esa dirección Tannery y, recientemente, ha sido entendido de tal modo por Graham 60. Por el contrario, nuestra traducción de dicho verbo, que consideramos clave para entender Anaxágoras, es análoga a la de Diels, Burnet, Zafiropulo, Grünwald, Voilquin, Lanza (véase su amplio comentario), Рожанский, J. Martín, Bornheim, Laurenti (en Giannantoni), Pepe, Curd, Bernabé, Therme, McKirahan, etc. Creemos que se puede arrojar alguna luz sobre el asunto en base a DK 59 A 47, 102 y DK 60 A 4, §6: cf. cap. 4.3 y cap. 5.2.1.

[27] Sigo la corrección de Brennan, para quien debe suprimirse τὸ καλούμενόν. Una idea análoga se puede hallar en los tratados hipocráticos: Γίνεται δὲ [τὸ ὄρνεον] ἐκ τοῦ χλωροῦ τοῦ ὠοῦ, τροφὴ δὲ καὶ αὔξησίς ἐστιν ἀπὸ τοῦ λευκοῦ τοῦ ἐν τῷ ὠῷ ἐόντος· (*De natura pueri*, 30). El fragmento podría referirse más bien a Alcmeón: cf. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, cit., p. 169.

[28] Nos convence de que esa expresión podría pertenecer a Anaxágoras la lectura de un comentario de Galeno sobre unas palabras de Hipócrates (Κεδμάτων τὰς ἐπὶ τοῖς ὠσὶν ὄπισθεν φλέβας σχάζειν) que encontramos en *In Hippocratis Epidemiarum Libr. VI*, ed. E. Wenkebach, F. Pfaff, K. Deichgraeber et K.-H. Deller, vol. V, 10, 2, 2, *Corpus medicorum graecorum*, §V, 22 (Berolini: Academiae Litterarum, 1956) 300, vv. 7-12: «Rufus sagt, daß dieses Wort [κέδματα] die Schmerzen bezeichne, welche im Innern von einigen Gefäßen auftreten (…). Doch Sabinus sagte, daß Anaxagoras schon dieses Wort gebraucht habe.» Para la traducción de κέδματα en Anaxágoras, sigo las indicaciones de Enzo Degani, "Marginalia," *Helikon* 3 (1963) 484, quien sostiene la autenticidad del fragmento: «I κέδματα erano delle χρονικαὶ διαθέσεις, provocate da un flusso di umori che si trasferivano da una parte all'altra del corpo (…), è evidente che anche il νόσημα dev'essere un'alterazione dell'equilibrio fisico dovuta ad un'anormale σύγκρισις o διάκρισις di umori vitali.» Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, cit., pp. 252s., que incorporó ya este fragmento a su recopilación, cree que el término debe de proceder, más que de Anaxágoras mismo, de su escuela.

[F12a] Graham 26 (Lucretius, *De Rerum Natura*, I, 897-900)[29]

At saepe in magnis fit montibus (inquis) ut altis
arboribus vicina cacumina summa terantur
inter se, validis facere id cogentibus austris,
donec flammai fulserunt flore coorto.

Sin embargo, frecuentemente sucede en los grandes montes que, entre los altos / árboles, sus extremos superiores cercanos entre sí, se frotan / mutuamente, obligándoles a hacerlo los austros vigorosos / hasta que se encienden, una vez aparecida la flor de la llama.

[F12b] Graham 27 (Thucydides, *Historiae*, II, 77, 4)
ἤδη γὰρ ἐν ὄρεσιν ὕλη τριφθεῖσα ὑπ᾽ ἀνέμων πρὸς αὐτὴν ἀπὸ ταὐτομάτου πῦρ καὶ φλόγα ἀπ᾽ αὐτοῦ ἀνῆκεν.
Porque, alguna vez, en las montañas, al ser frotada la floresta contra sí misma por el viento, ha brotado de ella espontáneamente fuego y llama.

DK 59 A 1, 2, 19, (20a), 72[30]
μύδρος
masa incandescente[31]

---

[29] Los fragmentos 12a y 12b han sido añadidos por Graham, a quien sigo en el texto original. Sobre ellos: cf. William M. Calder, III, "A Fragment of Anaxagoras in Thucydides?," *The Classical Quarterly* 34 (1984) 485-486. Este paso tiene un paralelo en Lucrecio mismo: «Et ramosa tamen cum ventis pulsa vacillans / aestuat in ramos incumbens arboris arbor, / exprimitur validis extritus viribus ignis, / emicat inter dum flammai fervidus ardor, / mutua dum inter se rami stirpesque teruntur» (*De Rerum Natura*, V, 1095-1100). Cf. Lisa Piazzi, *Lucrezio e i presocratici. Un commento a* De rerum natura *1, 635-920* (Pisa: Edizioni della Normale, 2005) 269. También guardan una gran similitud con nuestro texto (*saepe in magnis fit montibus*) estas palabas de Cicerón que Geffcken relacionó con la doctrina de Anaxágoras: «… quid, cum in altissimos montis, quod plerumque [fulmen] fit?» (*De divinatione*, II, 45). Cf. Johannes Geffcken, "Die ΑΣΕΒΕΙΑ des Anaxagoras," *Hermes* 42 (1907) 131.

[30] Además de los pasos citados por Diels-Kranz, es atribuido el término a Anaxágoras en Pseudo-Galenus, *De historia philosophica*, 62; Origenes, *Contra Celsum*, V, 11; Harpocration, *Lexicon in decem oratores Atticos*, Ἀναξαγόρας; Eusebius, *Praeparatio evangelica*, XV, 23; Joannes Stobaeus, *Anthologium*, I, 25; Achilles Tatius, *Isagoga excerpta*, 2, 11, 19; Joannes Damascenus, *Passio sancti Artemii*, PG 96, 1296; Suda, *Lexicon*, Ἀναξαγόρας, Μύδρος. También aparece la misma doctrina e idéntico término, aunque sin hacer mención expresa de Anaxágoras, por ejemplo, en Tatianus, *Oratio ad Graecos*, 27. No obstante, tal enseñanza también es atribuida a Demócrito y Gorgias en muchas partes, de modo que su sola aparición sin la declaración de su autor, no conduce en exclusiva a Anaxágoras.

[31] La atestación múltiple del término justifica sobradamente su autenticidad. Para una lista de las fuentes: cf. Daniel E. Gershenson & Daniel A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics* (New York: Blaisdell, 1964) 338s. De hecho, pertenecía al

DK 59 A 90
νιτρώδης
amargo[32]

fragmento 24 de la colección de Schaubach (τὸν ἥλιον μύδρον εἶναι διάπυρον: Diogenes Laertius, II, 8). Diels, pese a no introducirlo como un fragmento, lo subraya en las noticias como si de *ipsissima verba* se tratara. En efecto, se afirma en el índice preparado por Kranz: «das Wort authentisch» (vol. 3, p. 287, §45).

[32] Junto a νιτρώδης, Diels nos recuerda las palabras ἁλμώδης o ἁλμυρός, pues todas ellas son las expresiones griegas para hablar de lo salado. Para hacer esta conjetura, se funda en la traducción alemana del texto árabe de Galeno, en *In Hippocratis Epidemiarum Libr. I-II*, ed. E. Wenkebach et F. Pfaff, vol. V, 10, 1, *Corpus medicorum graecorum* (Lipsiae et Berolini: Teubner, 1934) 193, vv. 11-20: «Anaxagoras nennt diesen Geschmack „natronisch" von dem Wort „Natron", weil Natron auch Salz ist (…). Denn Hippokrates nennt ihn [diesen Geschmack] salzreich und Platon „salzig".» El tenor del texto nos permite suponer auténtico el término que se oculta detrás de *natronisch* y, por consiguiente, hemos de pensar que estamos ante un fragmento y no sólo una noticia, a pesar de que así fue recogido por Diels. Por otra parte, entre las tres posibilidades que apunta Diels, νιτρώδης es la que más probablemente debió de escribir el Clazomenio, dado el sentido etimológico que Galeno quiere dar al término. Hemos de excluir las otras dos formas, ἁλμώδης y ἁλμυρός, que traducirían *salzreich* y *salzig* respectivamente, según el editor de Galeno, quien identifica ἁλμώδης en el texto de Hipócrates que Galeno está comentando, mientras ἁλμυρός aparece en *Tim.*, 60d y 74c (en *Tim.*, 64, como dice Pfaff, no es posible encontrarlo). Resulta lógico suponer que *Natron* traduce νίτρον y no ἅλς (término que constituye el origen etimológico de ἁλμώδης y ἁλμυρός), de modo que, en la explicación *weil Natron auch Salz ist*, la palabra *Salz* traduciría ἅλς.

ANEXO II
COMPLEMENTO A LAS NOTICIAS DE DIELS-KRANZ

En este apéndice incluyo algunos textos que podrían completar el excelente repertorio ofrecido por Diels, el cual ha sido reproducido una y otra vez en las distintas ediciones. Una versión menos resumida que la del estudioso alemán ya fue ofrecida por Diego Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La Nuova Italia, 1966), reimpresa en los últimos años junto a una nueva traducción y comentario por Giovanni Gilardoni e Giampiero Giugnoli, *Anassagora. Frammenti e testimonianze* (Milano: Bompiani, 2002). Varios de los textos aportados por esta edición italiana, ordenados de otra manera, se encuentran en la edición española de Conrado Eggers Lan, en: *Los filósofos presocráticos*, vol. 2 (Madrid: Gredos, 1985). Más exhaustiva era la colección de Daniel E. Gershenson & Daniel A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics* (New York: Blaisdell, 1964), pero no incorporaba el original griego o latino, el cual traducía con demasiada libertad, e introducía muchas repeticiones innecesarias. Es digna de interés la poco conocida recopilación incluida en el estudio de Иван Д. Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Наука, 1972), quien siguió el mismo método de Lanza, partiendo de Diels y añadiendo cuanto creía oportuno. Esta colección es aun más completa que la de Lanza pero tiene el déficit de no incluir tampoco los textos originales sino sólo su traducción al ruso. También traduce una amplia cantidad de noticias, sobre todo pertenecientes a Simplicio, William K. C. Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, vol. 2, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 1978) 329-338. Aquí no pretendemos emular ninguna de estas obras, sino sólo ofrecer un par de pasajes poco empleados para interpretar a Anaxágoras y que consideramos dignos de atención.

T1. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, I, 6-7.[1]

[6.3] περὶ τῆς πρώτης τοίνυν γενέσεως τῶν ἀνθρώπων διτταὶ γεγόνασιν ἀποφάσεις παρὰ τοῖς νομιμωτάτοις τῶν τε φυσιολόγων καὶ τῶν ἱστορικῶν· οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ὑποστη-

[1] Ed. F. Vogel y K.T. Fischer; revisión del trabajo de I. Bekker y L. Dindorf, vol. 1 (Leipzig: Teubner, 1888) 12-13. La parte final de este texto, donde figuran los versos de Eurípides, fue incluida por Diels (DK 59 A 62), debido a su alusión explícita a Anaxágoras; sin embargo, este autor considera que el texto arriba reproducido refleja más bien las doctrinas de Demócrito (DK 68 B 5; igualmente Graham 51). No obstante, podemos dar algunos argumentos a favor de un origen anterior a Demócrito de las enseñanzas presentes en el texto: a) no hay ninguna referencia a él ni en éste ni en los paralelos que Diels cita; b) no aparece ninguna doctrina específicamente atomística: algunas ideas aludidas, si bien podrían ser atomistas, también fueron defendidas por algún jonio (torbellino, posición central de la tierra, etc.); respecto del nacimiento de la vida —lo que más importa aquí— no existe ningún otro testimonio sobre la opinión de los atomistas. Diels parece, pues, motivado por las semejanzas léxicas, como entre γενέσθαι περὶ αὐτὰ σηπεδόνας *ὑμέσι* λεπτοῖς περιεχομένας del texto y éstas palabras sobre Leucipo: τοῦτο δ' οἷον *ὑμένα* ἀφίστασθαι, περιέχοντ' ἐν ἑαυτῷ παντοῖα σώματα (Diogenes Laertius, IX, 32); en todo caso, es una aplicación del lenguaje embriológico al cosmos, algo presente ya en Anaximandro: cf. DK 12 A 10, 11 (§6), 26-30. La verosimilitud de la autoridad de Demócrito respecto a estas enseñanzas ha sido en efecto discutida: cf. Gregory Vlastos, "On the Pre-History in Diodorus," *The American Journal of Philology* 67 (1946) 51-59. Este mismo pasaje fue íntegramente incorporado a su colección de testimonios antiguos sobre Anaxágoras por Daniel E. Gershenson & Daniel A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics* (New York: Blaisdell, 1964) 101s. Según su opinión, «it is clear that the account as a whole should not be taken to belong to any particular one of them [the natural philosophers who posited that the world was created are conflated]» (ibíd., p. 487, §115). Para estos autores, la referencia al Clazomenio con que acaba el pasaje, únicamente justificada para explicar la inserción del fragmento de Eurípides, no basta tampoco para atribuir estas doctrinas a Anaxágoras. Ciertamente, la noticia está referida de modo general a los filósofos ilustres (los paralelos que presenta DK 68 B 5 no son más explícitos) y no podemos estar seguros de hasta qué punto se estén mezclando las ideas con otros filósofos jonios anteriores, sobre todo Anaximandro, así como autores posteriores como Arquelao (cf. DK 60 A 9; A 4, §5; en §6 se hace referencia a los inicios de la historia humana, que podrían parecer en principio propios de Demócrito), Demócrito, Diógenes de Apolonia, Epicuro, los estoicos o incluso algún escrito órfico. Por lo demás, según Thomas Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Cleveland: Press of Western Reserve University, 1967) 174-192, el texto reflejaría primordialmente enseñanzas en circulación entre los egipcios (cf. DK 59 A 10). Por su parte, Edward Hussey, *The Presocratics* (London: Duckworth, 1972) 141 admite cierta influencia de Anaxágoras sobre el pasaje. Nosotros encontramos varios paralelismos de importancia con los fragmentos de Anaxágoras y en especial con sus doctrinas sobre el surgir de la vida atestiguadas por Diógenes Laercio e Hipólito, tal como tratamos de mostrar en las notas. En todo caso, al contrario de lo que dicen Gershenson y Greenberg, no se trata de una narración genérica del origen de los vivientes, sino que proporciona unas explicaciones bastante detalladas, que podrían constituir la aclaración completa de la enseñanza sólo apuntada en el testimonio de ambos autores.

σάμενοι τὸν κόσμον, ἀπεφήναντο καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν, μηδέποτε τῆς αὐτῶν τεκνώσεως ἀρχὴν ἐσχηκυίας· οἱ δὲ γεννητὸν καὶ φθαρτὸν εἶναι νομίσαντες ἔφησαν ὁμοίως ἐκείνῳ τοὺς ἀνθρώπους τυχεῖν τῆς πρώτης γενέσεως ὡρισμένοις χρόνοις. [7.1] Κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως· μετὰ δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων, τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἅπασαν τὴν ὁρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν, τὸν δ' ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς, καὶ τὸ μὲν πυρῶδες αὐτοῦ πρὸς τοὺς μετεωροτάτους τόπους συνδραμεῖν, ἀνωφεροῦς οὔσης τῆς τοιαύτης φύσεως διὰ τὴν κουφότητα·[2] ἀφ' ἧς αἰτίας τὸν μὲν ἥλιον καὶ τὸ λοιπὸν πλῆθος τῶν ἄστρων ἐναποληφθῆναι τῇ πάσῃ δίνῃ·[3] τὸ δὲ ἰλυῶδες καὶ θολερὸν μετὰ τῆς τῶν ὑγρῶν συγκρίσεως ἐπὶ ταὐτὸ καταστῆναι[4] διὰ τὸ βάρος· [7.2] εἰλούμενον δ' ἐν ἑαυτῷ συνεχῶς καὶ συστρεφόμενον ἐκ μὲν τῶν ὑγρῶν τὴν θάλατταν,[5] ἐκ δὲ τῶν στερεμνιωτέρων ποιῆσαι τὴν γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἀπαλήν. [7.3] ταύτην δὲ τὸ μὲν πρῶτον τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς καταλάμψαντος πῆξιν λαβεῖν, ἔπειτα διὰ τὴν θερμασίαν ἀναζυμουμένης τῆς ἐπιφανείας συνοιδῆσαί τινα τῶν ὑγρῶν κατὰ πολλοὺς τόπους, καὶ γενέσθαι περὶ αὐτὰ σηπεδόνας ὑμέσι λεπτοῖς περιεχομένας·[6] ὅπερ ἐν τοῖς ἕλεσι καὶ τοῖς λιμνάζουσι τῶν τόπων ἔτι καὶ νῦν ὁρᾶσθαι γινόμενον, ἐπειδὰν τῆς χώρας κατεψυγμένης ἄφνω διάπυρος ὁ ἀὴρ γένηται, μὴ λαβὼν τὴν μεταβολὴν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον. [7.4] ζωογονουμένων δὲ τῶν ὑγρῶν διὰ τῆς θερμα-

---

[2] Anaxágoras: τὸ μὲν πυκνὸν καὶ <τὸ> διερὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν ἔνθα νῦν γῆ, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν <καὶ τὸ λαμπρὸν> καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος (fr. 15).

[3] Anaxágoras: … ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι (fr. 12).

[4] Anaxágoras: ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, οὗτοι δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος (fr. 16).

[5] Anaxágoras: τῶν δ' ἐπὶ γῆς ὑγρῶν τὴν μὲν θάλασσαν ὑπάρξαι <ἔκ> τε τῶν ἐν αὐτῇ ὑδάτων, <ὧν> ἐξατμισθέν<των> τὰ ὑποστάντα οὕτως γεγονέναι, καὶ ἀπὸ τῶν καταρρευσάντων ποταμῶν (Hipólito: DK 59 A 42, §4; cf. A 90).

[6] Se trata de una concepción embriológica: Καὶ ἡ γονὴ ὑμενοῦται φυσωμένη· περιτέταται γὰρ ἀμφ' αὐτὴν τὸ ἔξωθεν, συνεχὲς γινόμενον, ἅτε γλίσχρον ἐὸν, ὥσπερ ἐπ' ἄρτῳ ὀπτωμένῳ, λεπτὸν ἐξίσταται ἐπιπολῆς ὑμενοειδές· θερμαινόμενος γὰρ καὶ φυσώμενος ὁ ἄρτος αἴρεται· ᾗ δ' ἂν φυσᾶται, κείνῃ τὸ ὑμενοειδὲς γίνεται. (Hippocrates, *De natura pueri*, 12). La idea de los embriones primigenios que nacen del agua pudo estar ya en Anaximandro: Ἀναξίμανδρος ἐν *ὑγρῷ* γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα, *φλοιοῖς περιεχόμενα* ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι (Aecio: DK 12 A 30).

σίας[7] τὸν εἰρημένον τρόπον τὰς μὲν νύκτας λαμβάνειν αὐτίκα τὴν τροφὴν ἐκ τῆς πιπτούσης ἀπὸ τοῦ περιέχοντος ὁμίχλης, τὰς δ' ἡμέρας ὑπὸ τοῦ καύματος στερεοῦσθαι· τὸ δ' ἔσχατον τῶν κυοφορουμένων τὴν τελείαν αὔξησιν λαβόντων, καὶ τῶν ὑμένων διακαυθέντων τε καὶ περιρραγέντων, ἀναφυῆναι παντοδαποὺς τύπους ζῴων. [7.5] τούτων δὲ τὰ μὲν πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρὸς τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πτηνά, τὰ δὲ γεώδους ἀντεχόμενα συγκρίσεως ἐν τῇ τῶν ἑρπετῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπιγείων τάξει καταριθμηθῆναι, τὰ δὲ φύσεως ὑγρᾶς μάλιστα μετειληφότα πρὸς τὸν ὁμογενῆ τόπον συνδραμεῖν, ὀνομασθέντα πλωτά. [7.6] τὴν δὲ γῆν ἀεὶ μᾶλλον στερεουμένην ὑπό τε τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς[8] καὶ τῶν πνευμάτων τὸ τελευταῖον μηκέτι δύνασθαι μηδὲν τῶν μειζόνων ζωογονεῖν, ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ἕκαστα γεννᾶσθαι τῶν ἐμψύχων.[9] [7.7] ἔοικε δὲ περὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως οὐδ' Εὐριπίδης διαφωνεῖν τοῖς προειρημένοις, μαθητὴς ὢν Ἀναξαγόρου τοῦ φυσικοῦ· ἐν γὰρ τῇ Μελανίππῃ τίθησιν οὕτως,

ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
δένδρη, πετηνά, θῆρας, οὕς θ' ἅλμη τρέφει,
γένος τε θνητῶν.

Sobre la primera generación de los hombres, existen dos opiniones sostenidas por los más famosos entre los naturalistas y los historiadores. Aquellos que suponen que el mundo es ingénito e incorruptible, dijeron que el género humano existió desde toda la eternidad y no hubo un momento en el cual tuviera lugar su aparición. Aquellos que consideran que el mundo ha sido generado y es corruptible, dijeron que, tal como sucedió con éste, también aconteció la primera generación de los hombres en un tiempo determinado. [7.1] Debido a la originaria combinación de todas las cosas, el cielo y la tierra tenían un solo aspecto, por la mezcla de sus naturalezas.[10] Después de esto,

---

[7] Anaxágoras: ζῶια γίγνεσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους (Diógenes Laercio: DK 59 A 1, §9).

[8] Ἀναξαγόρας τοῦ κατ' ἀρχὰς λιμνάζοντος ὑγροῦ περικαέντος ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς περιφορᾶς καὶ τοῦ λιπαροῦ ἐξατμισθέντος, εἰς ἁλυκίδα καὶ πικρίαν τὸ λοιπὸν ὑποστῆναι (Eusebius, *Praeparatio evangelica*, XV, 59).

[9] Anaxágoras: ζῶια δὲ τὴν μὲν ἀρχὴν ἐν ὑγρῶι γενέσθαι, μετὰ ταῦτα δὲ ἐξ ἀλλήλων· (Hipólito: DK 59 A 42, §12). Cf. DK 59 A 1 (§9), 67.

[10] Es una sentencia que encontramos en distintos autores, v. gr.: «Unus erat toto naturae vultus in orbe» (Ovidius, *Metamorphoses*, I, 6). Sobre su vinculación con el orfismo: cf. Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática* (Madrid: Trotta, 2004) 32ss. Según Diógenes Laercio (I, 4), Anaxágoras se habría basado en un

retiráronse unos cuerpos de otros, mientras el cosmos iba abrazando la ordenación que ahora vemos en él. El aire se encontraba en continuo movimiento y lo ígneo presente en él se reunía en los lugares más periféricos, pues es propio de algo de tal naturaleza elevarse debido a su levedad.[11] Por esta causa, el sol y el resto de la muchedumbre de estrellas fueron arrastradas por el remolino universal.[12] Lo barroso y fangoso, junto a lo húmedo condensado en ello, fue consolidado en virtud de la presión.[13] [7.2] Esto fue continuamente agitado y condensado, de modo que el mar se formó a partir de las cosas húmedas y, a partir de las sólidas, la tierra arcillosa y mullida por entero.[14] [7.3] Al principio, ésta tomó consistencia del brillante fuego solar; después, al ser fermentada por el calor de su superficie, algunas de las cosas húmedas se hincharon en muchos lugares y generaron en torno suyo pústulas rodeadas de finas membranas.[15] Como incluso ahora puede apreciarse en lugares pantanosos o cenagosos, cuando es refrigerado ese espacio, el aire se vuelve espontáneamente ardiente sin que esta transformación suceda poco a poco. [7.4] Lo húmedo, fecundado por

---

tratado órfico que trataba de la generación de los vivientes y comenzaba de tal manera para su afirmación πάντα ὁμοῦ.

[11] «Lo denso, <lo> húmedo, lo frío y lo oscuro se reunieron ahí donde ahora está la tierra, mientras que lo raro, lo caliente <, lo brillante> y lo seco salieron hacia la profundidad del éter» (fr. 15). Nótese que la separación primera que se da en el universo es la que sucede entre el aire y el éter-fuego (fr. 2).

[12] «Esta rotación que ahora recorren los astros, el sol y la luna, así como el aire y el éter que se van apartando» (fr. 12).

[13] «De esto que ha sido apartado se compone la tierra, pues de las nubes es apartada el agua, del agua la tierra, de la tierra son compuestas las piedras por el frío y éstas se retiran más del agua» (fr. 16).

[14] «Respecto de lo húmedo sobre la tierra, el *mar* aparece a partir de las aguas presentes en ella, llegando a existir lo constituido de este modo a partir de lo evaporado y de los ríos subterráneos» (Hipólito: DK 59 A 42, §4).

[15] El tratado hipocrático *De natura pueri*, 12 explica en términos muy semejantes la constitución del embrión, poniendo la cocción del calor junto a la temperatura del aire aspirado por éste como factores que determinan su formación, así como la aparición de la membrana (placenta) en que se desarrolla. Por otra parte, uno de los paralelos propuestos por Diels (DK 68 B 5) expone esas membranas comparándolas con las burbujas de agua: ὑμένες ἐοικότες *πομφόλυξιν* (Hermipo, §6); este mismo término aparece también en la doxografía sobre Anaxágoras: γίνεσθαι (…) ἐξ ὕδατος *πομφολυγίζοντος* ἀέρα (Simplicio: DK 59 A 45). Esta doctrina ya pudo haber sido tocada por Anaximandro de quien se dice: «Anaximandro afirma que los primeros animales eran engendrados en la humedad, rodeados de cortezas puntiagudas pero, cuando estaba más adelantada su edad, subían a lo seco y, una vez desgarradas sus cortezas, en poco tiempo cambiaban de vida» (Aecio: DK 12 A 30). Tanto en Anaxágoras como en Anaximandro el modelo embriológico se aplica sea al conjunto del universo sea a los vivientes. En efecto, según éste, también el universo fue un embrión (γόνιμον) rodeado por una corteza (φλοιόν: DK 12 A 10).

el calor, resultó preñado de vida del mismo modo que hemos dicho y, por las noches, se alimentaba del vapor[16] que lo rodeaba, mientras que durante el día se enrigidecía por el bochorno.[17] Al final, cuando tales embriones tomaron un crecimiento perfecto, sus membranas fueron abrasadas y desgarradas, pariendo una inmensa variedad de vivientes. [7.5] Entre éstos, aquellos que tenían en común una mayor temperatura, brotándoles alas, se dirigieron hacia las regiones superiores; los que eran más terrosos, bloqueados por su constitución, se contaron en el orden de los cuadrúpedos y demás seres terrestres; aquéllos cuya naturaleza participaba más de lo húmedo, se reunieron en el lugar congénere a ellos y fueron denominados seres acuáticos. [7.6] La tierra cada vez más rígida por el fuego solar[18] y los vientos, al final no pudo generar más animales de gran tamaño, sino que a partir de entonces los seres animados fueron engendrados gracias a una mezcla mutua. [19] [7.7] Parece que tampoco Eurípides discuerda de esta explicación de la naturaleza del universo, habiendo sido discípulo de Anaxágoras el físico, pues afirmó esto en la *Melanipa*:[20]

> "Cielo y Tierra eran una sola forma;
> después que en dos se separaran mutuamente,
> todas las cosas parieron y dieron a luz
> árboles, aves, fieras, los seres que el mar cría
> y el género de los mortales."

---

[16] Cf. William K. C. Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, vol. 2, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 1978) 343, nota 3. Relaciona este texto con Arquelao: τὰ ζῷα ἐκ θερμῆς τῆς γῆς καὶ ἰλὺν παραπλησίαν γάλακτι οἷον τροφὴν ἀνιείσης (Diogenes Laertius, II, 17). Guthrie explica ὁμίχλη a través de la leche-barro (γάλακτι οἷον τροφὴν) de Arquelao, a lo que se deberían añadir, según nuestro parecer, las palabras de Anaxágoras: τὸ καλούμενόν ὄρνιθος *γάλα* τὸ ἐν τοῖς ὠιοῖς εἶναι λευκόν (fr. 22).

[17] «Los animales se generaron de lo húmedo, cálido y terroso; más adelante, los unos de los otros» (Diógenes Laercio: DK 59 A 1, §9). No es extraño encontrar semejantes doctrinas en el pensamiento de Anaxágoras, cuya física general parte de modelos embriológicos: cf. Paul Kucharski, "Anaxagore et les idées biologiques de son siècle," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 154 (1964) 137-166

[18] «Anaxágoras dijo que la humedad de las ciénagas iniciales fue abrasada por el sol en sus revoluciones y lo húmedo que en ellas persistía se evaporó, quedando lo restante salado y amargo» (Eusebius, *Praeparatio evangelica*, XV, 59). Algo similar enseñó Anaximandro y sostendría incluso Diógenes de Apolonia: cf. DK 12 A 27.

[19] «Los animales se generaron al principio en lo húmedo, pero después unos de otros» (Hipólito: DK 59 A 42, §12). Cf. nota anterior y DK 59 A 67.

[20] Cf. Euripides, *Melanippe*, ed. Nauck, fr. 484.

T2. Ps. Aristoteles, *De Melisso Xenophane Gorgia*, 2, 976 a 14-18.[21]

καὶ γὰρ ὅμοιον οὕτω λέγει τὸ πᾶν εἶναι οὐχὶ ὡς ἄλλῳ τινί. † Ὅπερ Ἀναχαγόρας † ἐλέγχει ὅτι ὅμοιον τὸ ἄπειρον. Τό γε ὅμοιον ἑτέρῳ ὅμοιον, ὥστε δύο ἢ πλείω ὄντα, οὐκ ἂν ἓν οὐδὲ ἄπειρον εἶναι· ἀλλ' ἴσως τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ αὐτὸ λέγει, καί φησιν αὐτὸ ὅμοιον εἶναι πᾶν ὅτι ὁμοιομερές, ὕδωρ ὂν ἅπαν ἢ γῆ ἢ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο.

[Parménides] dice que el todo es semejante,[22] pero no respecto de algún otro, tal como Anaxágoras[23] aseveró que lo infinito era seme-

[21] Seguimos el texto de Barbara Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme* De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire* (Villeneuve d'Ascq: Publications de l'Université de Lille III, 1980), excepto en lo tocante a la corrección del nombre de Anaxágoras. No obstante, según la autora «il est bien vrai que la doctrine sonne anaxagoréenne, et que la paléographie autorise des corrections autrement moins minimes. Si nous hésitons à lui substituer Anaxagore purement et simplement, c'est qu'il se rencontre ailleurs des noms inconnus dans les textes doxographiques, et que ces noms semblent parfois présenter un intérêt non tant historique que "signifiant"» (ibíd., p. 260s.). Cf. Иван Дмитриевич Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Наука, 1972) 268. Rožanskij, el único autor que incluye este texto en su colección de fragmentos (como un complemento a DK 59 A 50), escribe Анаксагор.

[22] Parménides, el último autor mencionado, hizo aparición poco antes (976 a 6) y ahora se citan literalmente sus palabras: πᾶν ἐστιν ὁμοῖον (DK 28 B 8, v. 22). Luego la referencia es a él y no a Meliso, como dijo Jaap Mansfeld, "*De Melisso Xenophane Gorgia*. Pyrrhonizing Aristotelianism," in *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* (Assen: Van Gorcum, 1990) 236.

[23] Ἀναχάγορας respondería a una corrección de la edición de Beck. He aquí la confirmación de Hermannus Bonitz, *Index Aristotelicus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955) 49, v. 60b: «Ἀναξαγόρας certa emendatione restitutum est.» Sin embargo, lee Ἀθεναγόρας Hermannus Diels, "Aristotelis qui fertur *De Melisso Xenophane Gorgia* libellus," *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1899-1900 (1900) 21. Mansfeld ("*De Melisso Xenophane Gorgia*. Pyrrhonizing Aristotelianism," cit., p. 236) confirma esta conjetura proponiendo que podría hacer referencia a *Legatio*, VIII, 2. Ambos afirman que nuestro texto no cuadra con la doctrina de Anaxágoras pero, en honor a la verdad, en el paso referido por Mansfeld, Atenágoras no habla de ninguna relación de algo consigo mismo y, sin embargo, la fuerza del argumento usado por el autor de *De Melisso Xenophane Gorgia* ya se encontraba en los fragmentos de Meliso: εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἴη, ἓν εἴη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα (DK 30 B 6, Graham 14). Así, que el texto se refiera a Anaxágoras en lo que toca a la semejanza del todo consigo mismo lo demuestra la sentencia final en la que aparece el término ὁμοιομερὲς, si se tiene en cuenta cierta tradición doxográfica sobre la homeomeridad en Anaxágoras que hemos explicado en cap. 1.2 y 4.1. Allí citábamos *De Melisso Xenophane Gorgia* y mostramos que su doxografía sobre Anaxágoras debería alinearse más con la de Filópono que con la de Simplicio, a quien citan Diels y Mansfeld. Con nuestra puntuación queda más claro que el autor no quiere oponer las enseñanzas de Anaxágoras a las de Parménides sino presentarlas como una posible vía de interpretación de éstas. Independientemente de la fijación del verso 14,

jante. En efecto, lo semejante es semejante a otro, de modo que existiendo dos o más no habría uno ni tampoco infinito. Quizás [Parménides] quiere decir más bien "semejante a sí mismo" y entonces expresaría que el todo es semejante a sí mismo porque consta de semejantes partes, ya que todo es agua, tierra, etc.

T3. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, I, 4.

Τὸν δὲ παῖδα εἶναι Ἑρμοῦ καὶ Μούσης Οὐρανίας· ποιῆσαι δὲ κοσμογονίαν, ἡλίου καὶ σελήνης πορείαν, καὶ ζῴων καὶ καρπῶν γενέσεις. τούτῳ ἀρχὴ τῶν ποιημάτων ἥδε· "ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ᾽ ἐπεφύκει." ὅθεν λαβὼν Ἀναξαγόρας πάντα ἔφη χρήματα γεγονέναι ὁμοῦ, νοῦν δὲ ἐλθόντα αὐτὰ διακοσμῆσαι.

Lino era hijo de Hermes y de la Musa Urania; escribió una cosmogonía y también sobre el curso del sol y de la luna así como sobre la generación de los animales y los frutos. He aquí el inicio de sus poemas: "Érase una vez este tiempo, en el que brotaron a la vez todas las cosas." Tomando esto, Anaxágoras afirmó que todas las cosas fueron generadas juntas, pero al venir Intelecto las ordenó.

---

resulta difícil creer que el autor no piense en Anaxágoras, al menos de modo implícito.

ANEXO III
NOTICIAS DE ARISTÓTELES SOBRE ANAXÁGORAS

A continuación se presentan todas los pasajes de Aristóteles que, según pensamos, hacen referencia explícita o implícita a Anaxágoras (no incluimos las obras dudosas o espurias como *Problemata*, *De Melisso Xenophane Gorgia* o *De inundatione Nili*). La mayoría fueron recogidos por Diels, aunque un tanto abreviados. Por esta razón, Lanza los recopiló con mayor amplitud en una colección que ha vuelto a ser recientemente impresa, acompañada de una nueva traducción italiana, por Gilardoni y Giugnoli (ver introducción al Anexo II). Con ser más completa que la de Lanza, la edición de Rožanskij apenas añade ningún nuevo texto aristotélico a los recogidos por aquel, de modo que sólo lo mencionamos cuando lo hace. Evidentemente, las noticias sobre Anaxágoras presentes en Aristóteles, aun poseyendo un gran valor, no reflejan exhaustivamente el conjunto de la doxografía antigua que debe ser atendida para la interpretación del presocrático. Si las recogemos aquí, es debido al planteamiento de nuestro trabajo.

Junto al pasaje del *corpus* aristotélico correspondiente, indicamos la numeración de Diels-Kranz. Cuando ampliamos los pasajes de su colección, marcamos el texto añadido entre asteriscos (*), siguiendo el método usado por Lanza. En los pasos donde adoptamos la amplitud dada por Lanza, añadimos el nombre de éste; si el texto no figuraba en Diels-Kranz, escribimos tan sólo el nombre de Lanza, más el número que recibe en su colección (este autor respeta el orden de Diels-Kranz, sólo que lo enriquece). Cuando copiamos aún más texto que Lanza, añadimos un signo positivo (+) al lado de su nombre. Si no fue integrado por ninguno de ambos, pero sí referido por ellos, entonces es la cita de Diels la que recibe el asterisco (*). Finalmente,

cuando la mención del *corpus* aristotélico no está acompañada por ninguna otra indicación, significa que ese pasaje no aparece en ninguna de ambas selecciones.

Ha de notarse que la recopilación de Gershenson y Greenberg es la más completa de todas. No omitimos ninguno de los textos ahí compendiados, aunque no indiquemos su numeración, por ser poco utilizada. También prescindimos casi siempre de adoptar su extensión, dado que estos autores suelen incluir pasajes no sólo estrictamente doxográficos sino también argumentativos, mientras que reducen drásticamente algunos pasos importantes. Por desgracia, a pesar de su exhaustividad, esa edición adolece de otras deficiencias como la ausencia del original griego, la cual se ve agravada por las libertades tomadas en la traducción. En cambio, seguimos a estos autores en ordenar los textos de acuerdo con la numeración de Bekker, a fin de facilitar su búsqueda. Su correspondencia con el orden de Diels-Kranz puede encontrarse al final de este Anexo. Además, en el texto número quince incluimos un pasaje añadido recientemente por Graham, gracias a estudios más recientes. El griego reproducido corresponde a las ediciones críticas de Aristóteles referidas en la Bibliografía. Para la traducción, hemos consultado las diversas ediciones de testimonios sobre Anaxágoras, así como las versiones españolas de Aristóteles señaladas en la Bibliografía.

T1. *Physica*, I, 2, 184 b 18-22.

εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένας ἢ ἀπείρους, καὶ εἰ πεπερασμένας πλείους δὲ μιᾶς, ἢ δύο ἢ τρεῖς ἢ τέτταρας ἢ ἄλλον τινὰ ἀριθμόν, καὶ εἰ ἀπείρους, ἢ οὕτως ὥσπερ Δημόκριτος, τὸ γένος ἕν, σχήματι δὲ <διαφερούσας>, ἢ εἴδει διαφερούσας ἢ καὶ ἐναντίας.

Si hay muchos principios, éstos han de ser o limitados o infinitos en número. Si son limitados, deben ser más de uno, o dos, o tres, o cuatro, o en otro número. Si son infinitos, o sucede como dice Demócrito, de un solo género, pero diferentes en figura, o bien diferentes en especie o incluso contrarios entre sí.[1]

[1] Cf. Hermannus Bonitz, *Index Aristotelicus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955) 49, v. 61a, voz Ἀναξαγόρας.

T2. Ibíd., I, 4 (íntegro), 187 a 12 – 188 a 18. [DK 59 A 52, Lanza+]

Ὡς δ’ οἱ φυσικοὶ λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ [ὂν] σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες (ταῦτα δ’ ἐστὶν ἐναντία, καθόλου δ’ ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, ὥσπερ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων καὶ τὸ μικρόν, πλὴν ὅτι ὁ μὲν ταῦτα ποιεῖ ὕλην τὸ δὲ ἓν τὸ εἶδος, οἱ δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ ὑποκείμενον ὕλην, τὰ δ’ ἐναντία διαφορὰς καὶ εἴδη)· οἱ δ’ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ’ ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα. διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δ’ ἅπαξ, καὶ τὸν μὲν ἄπειρα, τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία, τὸν δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα μόνον. ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας ἄπειρα οὕτως οἰηθῆναι διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (διὰ τοῦτο γὰρ οὕτω λέγουσιν, ἦν ὁμοῦ πάντα, καὶ τὸ γίγνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι, *οἱ δὲ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν)· ἔτι δ’ ἐκ τοῦ γίγνεσθαι ἐξ ἀλλήλων τἀναντία· ἐνυπῆρχεν ἄρα· εἰ γὰρ πᾶν μὲν τὸ γιγνόμενον ἀνάγκη γίγνεσθαι ἢ ἐξ ὄντων ἢ ἐκ μὴ ὄντων, τούτων δὲ τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίγνεσθαι ἀδύνατον (περὶ γὰρ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως), τὸ λοιπὸν ἤδη συμβαίνειν ἐξ ἀνάγκης ἐνόμισαν, ἐξ ὄντων μὲν καὶ ἐνυπαρχόντων γίγνεσθαι, διὰ μικρότητα δὲ τῶν ὄγκων ἐξ [187 b] ἀναισθήτων ἡμῖν. διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γιγνόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ’ ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος.

εἰ δὴ τὸ μὲν ἄπειρον ᾗ ἄπειρον ἄγνωστον, τὸ μὲν κατὰ πλῆθος ἢ κατὰ μέγεθος ἄπειρον ἄγνωστον πόσον τι, τὸ δὲ κατ’ εἶδος ἄπειρον ἄγνωστον ποῖόν τι. τῶν δ’ ἀρχῶν ἀπείρων οὐσῶν καὶ κατὰ πλῆθος καὶ κατ’ εἶδος, ἀδύνατον εἰδέναι τὰ ἐκ τούτων. οὕτω γὰρ εἰδέναι τὸ σύνθετον ὑπολαμβάνομεν, ὅταν εἰδῶμεν ἐκ τίνων καὶ πόσων ἐστίν. ἔτι δ’ εἰ ἀνάγκη, οὗ τὸ μόριον ἐνδέχεται ὀπηλικονοῦν εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ μικρότητα, καὶ αὐτὸ ἐνδέχεσθαι (λέγω δὲ τῶν τοιούτων τι μορίων, εἰς ὃ ἐνυπάρχον διαιρεῖται τὸ ὅλον), εἰ δὴ ἀδύνατον ζῷον ἢ φυτὸν ὀπηλικονοῦν εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ μικρότητα, φανερὸν ὅτι οὐδὲ τῶν μορίων ὁτιοῦν· ἔσται γὰρ καὶ τὸ ὅλον ὁμοίως. σὰρξ δὲ καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα μόρια ζῴου, καὶ οἱ καρποὶ τῶν φυτῶν. δῆλον τοίνυν ὅτι ἀδύνατον σάρκα ἢ ὀστοῦν ἢ ἄλλο τι ὀπηλικονοῦν εἶναι τὸ μέγεθος ἢ ἐπὶ τὸ μεῖζον ἢ ἐπὶ τὸ ἔλαττον. ἔτι εἰ πάντα μὲν ἐνυπάρχει τὰ τοιαῦτα

ἐν ἀλλήλοις, καὶ μὴ γίγνεται ἀλλ᾽ ἐκκρίνεται ἐνόντα, λέγεται δὲ ἀπὸ τοῦ πλείονος, γίγνεται δὲ ἐξ ὁτουοῦν ὁτιοῦν (οἷον ἐκ σαρκὸς ὕδωρ ἐκκρινόμενον καὶ σὰρξ ἐξ ὕδατος), ἅπαν δὲ σῶμα πεπερασμένον ἀναιρεῖται ὑπὸ σώματος πεπερασμένου, φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἐν ἑκάστῳ ἕκαστον ὑπάρχειν. ἀφαιρεθείσης γὰρ ἐκ τοῦ ὕδατος σαρκός, καὶ πάλιν ἄλλης γενομένης ἐκ τοῦ λοιποῦ ἀποκρίσει, εἰ καὶ ἀεὶ ἐλάττων ἔσται ἡ ἐκκρινομένη, ἀλλ᾽ ὅμως οὐχ ὑπερβαλεῖ μέγεθός τι τῇ μικρότητι. ὥστ᾽ εἰ μὲν στήσεται ἡ ἔκκρισις, οὐχ ἅπαν ἐν παντὶ ἐνέσται (ἐν γὰρ τῷ λοιπῷ ὕδατι οὐκ ἐνυπάρξει σάρξ), εἰ δὲ μὴ στήσεται ἀλλ᾽ ἀεὶ ἕξει ἀφαίρεσιν, ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει ἴσα πεπερασμένα ἐνέσται ἄπειρα τὸ πλῆθος· τοῦτο δ᾽ ἀδύνατον. πρὸς δὲ τούτοις, εἰ ἅπαν μὲν σῶμα ἀφαιρεθέντος τινὸς ἔλαττον ἀνάγκη γίγνεσθαι, τῆς δὲ σαρκὸς ὥρισται τὸ ποσὸν καὶ μεγέθει καὶ μικρότητι, φανερὸν ὅτι ἐκ τῆς ἐλαχίστης σαρκὸς [188 a] οὐθὲν ἐκκριθήσεται σῶμα· ἔσται γὰρ ἐλάττων τῆς ἐλαχίστης. ἔτι δ᾽ ἐν τοῖς ἀπείροις σώμασιν ἐνυπάρχοι ἂν ἤδη σὰρξ ἄπειρος καὶ αἷμα καὶ ἐγκέφαλος, κεχωρισμένα μέντοι ἀπ᾽ ἀλλήλων <οὔ>, οὐθὲν δ᾽ ἧττον ὄντα, καὶ ἄπειρον ἕκαστον· τοῦτο δ᾽ ἄλογον. τὸ δὲ μηδέποτε διακριθήσεσθαι οὐκ εἰδότως μὲν λέγεται, ὀρθῶς δὲ λέγεται· τὰ γὰρ πάθη ἀχώριστα· εἰ οὖν μέμικται τὰ χρώματα καὶ αἱ ἕξεις, ἐὰν διακριθῶσιν, ἔσται τι λευκὸν καὶ ὑγιεινὸν οὐχ ἕτερόν τι ὂν οὐδὲ καθ᾽ ὑποκειμένου. ὥστε ἄτοπος τὰ ἀδύνατα ζητῶν ὁ νοῦς, εἴπερ βούλεται μὲν διακρῖναι, τοῦτο δὲ ποιῆσαι ἀδύνατον καὶ κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποιόν, κατὰ μὲν τὸ ποσὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἐλάχιστον μέγεθος, κατὰ δὲ τὸ ποιὸν ὅτι ἀχώριστα τὰ πάθη. οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδὲ τὴν γένεσιν λαμβάνει τῶν ὁμοειδῶν. ἔστι μὲν γὰρ ὡς ὁ πηλὸς εἰς πηλοὺς διαιρεῖται, ἔστι δ᾽ ὡς οὔ. καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος, ὡς πλίνθοι ἐξ οἰκίας καὶ οἰκία ἐκ πλίνθων, οὕτω [δὲ] καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ ἐξ ἀλλήλων καὶ εἰσὶ καὶ γίγνονται. βέλτιόν τε ἐλάττω καὶ πεπερασμένα λαβεῖν, ὅπερ ποιεῖ Ἐμπεδοκλῆς.*

Según dicen los físicos, existen dos maneras diferentes de plantear la cuestión. Unos consideran que el cuerpo con función de sustrato es uno solo: o uno de los tres elementos acostumbrados,[2] o algún otro, más denso que el fuego y más sutil que el aire. Generan la variedad de cosas restantes por condensación y rarefacción. Éstos son los contrarios y, en general, el exceso y el defecto, como denomina Platón a lo grande y lo pequeño; aunque éste considera que esto es la materia y lo Uno, la especie, mientras otros creen que lo Uno es el sustrato y la materia, siendo los contrarios diferencias y especies. Hay quienes piensan que los contrarios se separan de lo Uno en donde estaban, como dice Anaximandro, mientras que otros dicen que Uno y muchos

[2] Cf. *Metaph.*, A, 8, 989 a 29s.

existen a la vez, como Empédocles y Anaxágoras. En efecto, también separan las demás cosas partiendo de la mezcla. Difieren entre ellos en el proceso según el cual esto sucede, pues según éste acontece sólo una vez, mientras que según aquel infinitas veces; éste pone cosas de partes semejantes y los contrarios, aquel únicamente los así llamados elementos. De tal manera, parece que Anaxágoras entiende que éstos son infinitos por suponer verdadera la opinión común de los físicos, a saber, que "no se genera nada" (fr. 17) "de lo que no existe" (fr. 10). Por esto, algunos hablan de aquella manera, diciendo que "todo estaba junto" (fr. 1, 4b, 6) y que el alterarse producía la "generación" (fr. 17) de cada cosa determinada. Otros, en cambio, hablan de "reunión" (fr. 4a) y "separación" (fr. 5, 12, 13, 17); de esto se colige que los contrarios se generarían recíprocamente; luego estarían ya ahí con anterioridad. Si todo lo que se genera, necesariamente se genera bien de seres existentes, bien de seres no existentes y no es posible que se genere de seres no existentes —pues todos los que se han dedicado al estudio de la naturaleza han concordado en esta opinión—, hubieron de afirmar necesariamente la única salida restante, esto es, que se genera de seres existentes, los cuales estaban ahí con anterioridad, pero a causa de la pequeñez de sus masas escapan [187 b] a nuestra sensación. Por esto dicen que todo está mezclado en todo, al ver que todo se genera de todo; pero una cosa se diferencia de las demás y recibe su nombre según lo que, gracias a su cantidad, más predomine en la mezcla de los seres infinitos. Así, no existe algo libre de mezcla que sea todo blanco, negro, dulce, "carne" (fr. 10) o hueso, sino aquello que una cosa posee en "mayor cantidad" (fr. 12) es lo que aparenta ser la naturaleza de la cosa.

Ahora bien, si lo infinito es incognoscible por ser infinito, lo infinito en número o en tamaño es una cantidad incognoscible, mientras que lo infinito en especie es una cualidad incognoscible. Es por tanto imposible saber lo que resulta a partir de unos principios infinitos tanto en cantidad como en especie. En efecto, suponemos conocer un compuesto cuando sabemos a partir de cuáles y cuántos principios está hecho. Además, si cada parte suya —me refiero a cada una de tales partes en las que se puede descomponer el todo— ha de ser necesariamente de una grandeza y una pequeñez indeterminada, también será posible que esto suceda con el todo. Entonces, puesto que es imposible que un animal o una planta sea de grandeza o pequeñez indeterminada, es evidente que esto no puede acontecer tampoco con ninguna de sus partes, pues lo mismo sucedería con el todo. La carne, el hueso, etc. son partes del animal y los frutos lo son de las plantas. Sin duda alguna, resulta imposible que la carne, el hueso u otra parte

sea de grandeza o pequeñez indeterminada ni en el viviente[3] "más grande" ni en el "más pequeño" (fr. 6; cf. fr. 3, 12). Por otra parte, si es así que todas esas cosas están con anterioridad unas en otras, no se generan sino que se separan las que ya estaban ahí, reciben su nombre en virtud de lo predominante y, finalmente, cualquier cosa puede generarse de cualquier cosa —por ejemplo, puede separarse agua de la carne y carne del agua—, entonces, dado que todo cuerpo finito se descompone en otro cuerpo finito, es evidentemente imposible que cada cosa esté en cualquier otra. Si esto fuera así, se podría retirar carne del agua y después cabría generar más carne otra vez, extrayéndola de la restante en aquella; aunque "siempre" fuese "más pequeña" (fr. 3) la carne extraída, sin embargo, nunca su pequeñez sobrepasaría un tamaño determinado. De tal modo, si la separación se detuviera, entonces no estaría "todo en todo" (fr. 6), pues en el agua restante no habría más carne; pero si no se detuviera sino que siempre se pudiera retirar algo, entonces habría, en algo de tamaño finito, cosas "igualmente" finitas (fr. 3, 6), pero "infinitas en cantidad" (fr. 1, 2, 4b). Esto es imposible. Además, si todo cuerpo al que se retira algo se vuelve necesariamente más pequeño y la cantidad de carne está delimitada tanto en grandeza como en pequeñez, es claro que de la cantidad más pequeña de carne [188 a] no podrá ser extraído ningún cuerpo, porque éste sería menor que la cantidad "más pequeña" (fr. 3). Es más, en los cuerpos infinitos debería haber infinita carne, infinita sangre e infinito seso, distintos unos de otros, pero no por ello menos existentes y cada uno de ellos infinitos. Esto es absurdo. Está bien dicho, pues, que no hay separación completa,[4] aunque haya sido dicho sin saber, porque las pasiones son inseparables. Si se mezclaran los colores y los hábitos y éstos se pudieran separar, entonces podría haber algo blanco y sano que no fuera ninguna otra cosa ni se predicara de un sustrato. De modo que el entendimiento, al querer separar, intentaría absurdamente algo imposible, pues hacer esto es imposible tanto cuantitativa como cualitativamente: según la cantidad, porque "no existe lo más pequeño" en tamaño (fr. 3), según la cualidad, porque las pasiones son inseparables. Tampoco la generación de las cosas de semejante especie ha sido tomada correctamente. En efecto, en un cierto sentido el barro se divide en barro, pero en otro sentido no. Ni cabe decir que los sillares procedan de las casas y las casas de los sillares del mismo

[3] Se refiere a los distintos tipos de vivientes aludidos en la frase anterior (187 b 19). Aristóteles cree que las indicaciones al tamaño características del fr. 3 y 6 deben ponerse en relación (¿lo hizo ya Anaxágoras mismo?, ¿hablaba en ambos fragmentos de los seres vivos?) con los vivientes de distinto tamaño en el fr. 12.

[4] *παντάπασι* δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ *διακρίνεται* ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου (fr. 12).

modo como decimos que el agua y el aire existen y se generan recíprocamente. Sería mejor tomar menos principios y éstos finitos, como hace Empédocles.

T3. Ibíd., I, 6, 189 a 11-17.

Ἐχόμενον δ' ἂν εἴη λέγειν πότερον δύο ἢ τρεῖς ἢ πλείους εἰσίν. μίαν μὲν γὰρ οὐχ οἷόν τε, ὅτι οὐχ ἓν τὰ ἐναντία, ἀπείρους δ', ὅτι οὐκ ἐπιστητὸν τὸ ὂν ἔσται, μία τε ἐναντίωσις ἐν παντὶ γένει ἑνί, ἡ δ' οὐσία ἕν τι γένος, καὶ ὅτι ἐνδέχεται ἐκ πεπερασμένων, βέλτιον δ' ἐκ πεπερασμένων, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς, ἢ ἐξ ἀπείρων· πάντα γὰρ ἀποδιδόναι οἴεται ὅσαπερ Ἀναξαγόρας ἐκ τῶν ἀπείρων.

Hemos de explicar si los principios son dos, tres o más. No es posible que sean uno, porque los contrarios no son uno; tampoco pueden ser infinitos porque el ente no sería cognoscible, dado que hay un solo tipo de oposición para cada uno de los géneros y la sustancia es cierto género uno. Ahora bien, puesto que es posible partir de un número finito, es mejor hacerlo a partir de principios limitados en cantidad, como Empédocles, que hacerlo a partir de infinitos principios. Éste cree lograr todo aquello que hace Anaxágoras con infinitos principios.

T4. Ibíd., II, 4, 196 a 7-19.

ἐπεὶ εἴ γέ τι ἦν ἡ τύχη, ἄτοπον ἂν φανείη ὡς ἀληθῶς, καὶ ἀπορήσειεν ἄν τις διὰ τί ποτ' οὐδεὶς τῶν ἀρχαίων σοφῶν τὰ αἴτια περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς λέγων περὶ τύχης οὐδὲν διώρισεν, ἀλλ' ὡς ἔοικεν, οὐδὲν ᾤοντο οὐδ' ἐκεῖνοι εἶναι ἀπὸ τύχης.
(…)
ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκείνων γέ τι ᾤοντο εἶναι τὴν τύχην, οἷον φιλίαν ἢ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ πῦρ ἢ ἄλλο γέ τι τῶν τοιούτων.

Además, si la suerte fuera algo, resultaría absurdo que lo fuera auténticamente y uno se preguntaría por qué ninguno de los antiguos sabios, al hablar de la causa de la generación y la corrupción, no han definido nada acerca de la suerte, sino que, tal como parece, ninguno de ellos pensaba que sucediera nada por suerte.
(…)
Ninguno de ellos pensaba que la suerte existiera de un modo comparable a la amistad, la contienda, el entendimiento, el fuego u otro principio análogo.

T5. Ibíd., II, 8, 198 b 12-16.

Λεκτέον δὴ πρῶτον μὲν διότι ἡ φύσις τῶν ἕνεκά του αἰτίων, ἔπειτα περὶ τοῦ ἀναγκαίου, πῶς ἔχει ἐν τοῖς φυσικοῖς· εἰς γὰρ ταύτην τὴν αἰτίαν ἀνάγουσι πάντες, ὅτι ἐπειδὴ τὸ θερμὸν τοιονδὶ πέφυκεν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ ἕκαστον δὴ τῶν τοιούτων, ταδὶ ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ καὶ γίγνεται· καὶ γὰρ ἐὰν ἄλλην αἰτίαν εἴπωσιν, ὅσον ἁψάμενοι χαίρειν ἐῶσιν, ὁ μὲν τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος, ὁ δὲ τὸν νοῦν.

Hay que aclarar primero por qué la naturaleza se encuentra entre las causas finales y después es menester tratar lo necesario y cómo esto se encuentre en las cosas físicas. Hasta una causa como aquélla se remontan todos, diciendo que, pues lo caliente es tal por naturaleza e igualmente lo frío y cada una de las demás cosas semejantes, por consiguiente son y se generan por necesidad. Si mencionan otra causa —uno, la amistad y la contienda, otro, el entendimiento—, una vez la han tocado, renuncian a ella.

T6. Ibíd., III, 4, 203 a 19-33. [DK 59 A 45, Lanza]

ὅσοι δ' ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, ὁ μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν, ὁ δ' ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων, τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον εἶναι φασίν· καὶ ὁ μὲν ὁτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μίγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὁρᾶν ὁτιοῦν ἐξ ὁτουοῦν γιγνόμενον· *ἐντεῦθεν γὰρ ἔοικε καὶ ὁμοῦ ποτὲ πάντα χρήματα φάναι εἶναι, οἷον ἥδε ἡ σὰρξ καὶ τόδε τὸ ὀστοῦν, καὶ οὕτως ὁτιοῦν· καὶ πάντα ἄρα· καὶ ἅμα τοίνυν· ἀρχὴ γὰρ οὐ μόνον ἐν ἑκάστῳ ἔστι τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ καὶ πάντων. ἐπεὶ γὰρ τὸ γιγνόμενον ἐκ τοῦ τοιούτου γίγνεται σώματος, πάντων δ' ἔστι γένεσις πλὴν οὐχ ἅμα, καί τινα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως, αὖτη δ' ἐστὶν μία, οἷον ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν, ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νοήσας· ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτε πάντα εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα.*

Algunos consideran los elementos infinitos, como Anaxágoras y Demócrito. El primero, forma todo a partir de las cosas cuyas partes son semejantes, el segundo, a partir de un semillero repleto de todas las distintas figuras; ambos dicen que lo infinito es continuo por contacto. Según el primero, cada una de las partes es una mezcla, igual que el todo, pues veía que cada cosa se generaba de cualquier otra. Por esta razón, al parecer, dijo que en cierto momento "todas las cosas estuvieron juntas" (fr. 1), es decir, esta "carne" (fr. 10), ese hueso y aquello otro; en definitiva, todas las cosas y a la vez. Así, en cada cosa no existe un único punto de partida para separar una sola cosa, sino

para separar todas. En efecto, todo lo que se genera, se genera a partir de un cuerpo semejante y existe ciertamente una generación para todas las cosas, pero no la misma. También ha de haber un origen de la generación, el cual es único, tal como él describe el entendimiento. Sin embargo, el entendimiento obra pensando a partir de cierto "momento inicial," de forma que necesariamente todas las cosas estaban entonces juntas y luego "comenzaron" a ser movidas (fr. 12).

T7. Ibíd., III, 4, 203 b 10-15.

διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.

Por esto, como decimos, no parece haber un principio para él [lo infinito], sino que él mismo lo es respecto de las demás cosas y parece "envolver todas las cosas y gobernarlas todas," como dicen los que no ponen otra causa además de lo infinito, como entendimiento o amistad. Esto es también lo divino, pues es "inmortal e incorruptible,"[5] como dicen Anaximandro y la mayoría de los filósofos de la naturaleza.

T8. Ibíd., III, 4, 205 b 1-6. [DK 59 A 50]

Ἀναξαγόρας δ' ἀτόπως λέγει περὶ τῆς τοῦ ἀπείρου μονῆς· στηρίζειν γὰρ αὐτὸ αὑτό φησιν τὸ ἄπειρον· τοῦτο δέ, ὅτι ἐν αὑτῷ (ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχειν), ὡς ὅπου ἄν τι ᾖ, πεφυκὸς ἐνταῦθα εἶναι. *τοῦτο δ' οὐκ ἀληθές· εἴη γὰρ ἄν τί που βιᾷ καὶ οὐχ οὗ πέφυκεν.*

Anaxágoras se expresa absurdamente acerca del reposo de lo infinito, diciendo que lo infinito se apoya sobre sí propio. Esto se explica porque está en sí mismo, ya que ninguna otra cosa lo rodea, como si allá donde algo estuviera, se encontrase ahí por naturaleza. Tal cosa no es verdad, pues si estuviese por violencia no estaría ya ahí por naturaleza.

[5] DK 12 B 3.

T9. Ibíd., IV, 6, 213 a 22-27. [DK 59 A 68]

οἱ μὲν οὖν δεικνύναι πειρώμενοι ὅτι οὐκ ἔστιν, οὐχ ὃ βούλονται λέγειν οἱ ἄνθρωποι κενόν, τοῦτ' ἐξελέγχουσιν, ἀλλ' <ὃ> ἁμαρτάνοντες λέγουσιν. ὥσπερ Ἀναξαγόρας καὶ οἱ τοῦτον τὸν τρόπον ἐλέγχοντες. ἐπιδεικνύουσι γὰρ ὅτι ἐστίν τι ὁ ἀήρ, στρεβλοῦντες τοὺς ἀσκοὺς καὶ δεικνύντες ὡς ἰσχυρὸς ὁ ἀήρ, καὶ ἐναπολαμβάνοντες ἐν ταῖς κλεψύδραις.

Algunos intentan demostrar que el vacío no tiene existencia, no como los que quieren refutar aquello que los hombres denominan vacío, sino más bien mostrar que yerran al decirlo. Así procede Anaxágoras y los que argumentan de modo similar. Para enseñar con ejemplos que el aire es algo, retuercen odres mostrando cuán resistente es el aire o lo retienen en clepsidras.

T10. Ibíd., VIII, 1, 250 b 23-27. [Lanza 59+]

εἰ δὴ ἐνδέχεταί ποτε μηδὲν κινεῖσθαι, διχῶς ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν· ἢ γὰρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει (φησὶν γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι), ἢ ὡς Ἐμπεδοκλῆς ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν…

Si suponemos que hubo alguna vez en la cual nada se movía, esto sólo pudo suceder de alguna de estas dos maneras: ya como dijo Anaxágoras, pues éste afirmó que, estando todas las cosas juntas y en reposo durante un tiempo infinito, el entendimiento introdujo el movimiento y la separación; ya como Empédocles, alternando ora movimiento ora reposo…

T11. Ibíd., VIII, 1, 252 a 5-22.

ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λέγειν ὅτι πέφυκεν οὕτως καὶ ταύτην δεῖ νομίζειν εἶναι ἀρχήν, ὅπερ ἔοικεν Ἐμπεδοκλῆς ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης, ἠρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρόνον. τάχα δὲ καὶ οἱ μίαν ἀρχὴν ποιοῦντες, ὥσπερ Ἀναξαγόρας, οὕτως ἂν εἴποιεν. ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσιν τάξεως. τὸ δ' ἄπειρον πρὸς τὸ ἄπειρον οὐδένα λόγον ἔχει· τάξις δὲ πᾶσα λόγος. τὸ δ' ἄπειρον χρόνον ἠρεμεῖν, εἶτα κινηθῆναί ποτε, τούτου δὲ μηδεμίαν εἶναι διαφοράν, ὅτι νῦν μᾶλλον ἢ πρότερον, μηδ' αὖ τινὰ τάξιν ἔχειν, οὐκέτι φύσεως ἔργον. ἢ γὰρ ἁπλῶς ἔχει τὸ φύσει, καὶ οὐχ ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δ' ἄλλως, οἷον τὸ πῦρ ἄνω φύσει φέρεται καὶ οὐχ

ὁτὲ μὲν ὁτὲ δ' οὔ· ἢ λόγον ἔχει τὸ μὴ ἁπλοῦν. διόπερ βέλτιον ὡς Ἐμπεδοκλῆς, κἂν εἴ τις ἕτερος εἴρηκεν οὕτως ἔχειν, ἐν μέρει τὸ πᾶν ἠρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι πάλιν· τάξιν γὰρ ἤδη τιν' ἔχει τὸ τοιοῦτον.

Algo semejante sucede al decir que esto es así por naturaleza y se debe creer que tal cosa constituye el principio, como parece decir Empédocles. Según él, cuando la amistad y la contienda dominan y mueven por turnos, esto acontece en las cosas por necesidad, mientras el reposo tiene lugar en el tiempo intermedio. Quizá aquellos que consideraban único el comienzo, como Anaxágoras, quisieron decir esto. Sin embargo, ninguna de las cosas que acontecen por naturaleza y según naturaleza es algo desprovisto de orden, pues la naturaleza es la causa del orden para cada cosa. Lo infinito respecto de lo infinito no guarda ninguna proporción, pero todo orden es alguna proporción. Que esté un tiempo infinito en reposo, después en movimiento a partir de cierto momento y que para ello sea indiferente que suceda ahora o más bien con anterioridad: todo esto no posee ningún orden ni tampoco es obra de la naturaleza. En efecto, aquello que sucede por naturaleza es simple y no es en ocasiones de una manera y en ocasiones de otra, como el fuego asciende por naturaleza y no unas veces hace esto y otras lo otro; o bien existe una razón para que no sea simple. Por esto es mejor como dice Empédocles o cualquier otro que se haya expresado de modo semejante, esto es, que el todo reposa periódicamente y después vuelve a moverse, porque algo así posee cierto orden.

T12. Ibíd., VIII, 5, 256 b 24-27. [DK 59 A 56]

διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδή γε κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν εἶναι ποιεῖ· οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν.

Por esto, también Anaxágoras se expresa correctamente al afirmar que el entendimiento es impasible y sin mezcla, dado que lo convierte en principio de movimiento. En efecto, únicamente podrá "mover" (fr. 13) si es inmóvil y "dominar" (fr. 12) si es sin mezcla.

T13. Ibíd., VIII, 9, 265 b 17-23.

ὅτι δ' ἡ κατὰ τόπον φορὰ πρώτη τῶν κινήσεων, μαρτυροῦσι πάντες ὅσοι περὶ κινήσεως πεποίηνται μνείαν· τὰς γὰρ ἀρχὰς αὐτῆς ἀποδιδόασιν τοῖς κινοῦσι τοιαύτην κίνησιν. διάκρισις γὰρ καὶ σύγκρισις κι-

νήσεις κατὰ τόπον εἰσίν, οὕτω δὲ κινοῦσιν ἡ φιλία καὶ τὸ νεῖκος· τὸ μὲν γὰρ διακρίνει, τὸ δὲ συγκρίνει αὐτῶν. καὶ τὸν νοῦν δέ φησιν Ἀναξαγόρας διακρίνειν τὸν κινήσαντα πρῶτον.

Que el desplazamiento sea el primero de los movimientos, lo testifican todos los que hicieron mención del movimiento, por asignarle los principios de éste a las cosas que mueven con tal movimiento. La separación y la reunión son movimientos según el lugar y así mueven la amistad y la contienda, pues ésta separa y aquélla reúne. También Anaxágoras dice que el entendimiento, en cuanto "moviente" primero, "separa" (fr. 13).

T14. *De caelo*, I, 3, 270 b 24-25. [DK 59 A 73]

Ἀναξαγόρας δὲ καταχρῆται τῷ ὀνόματι τούτῳ [αἰθήρ] οὐ καλῶς· ὀνομάζει γὰρ αἰθέρα ἀντὶ πυρός.

Anaxágoras hace un uso incorrecto de esta palabra [éter], pues utiliza "éter" (fr. 1, 2, 12, 15) en lugar de "fuego."

T15. Ibíd., II, 13, 293 b 33 – 294 a 4. [Graham 39[6]]

τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ εἶναι σφαιροειδής, τοῖς δὲ πλατεῖα καὶ τὸ σχῆμα τυμπανοειδής· ποιοῦνται δὲ τεκμήριον ὅτι δύνων καὶ ἀνατέλλων ὁ ἥλιος εὐθεῖαν ἀλλ' οὐ περιφερῆ τὴν ἀπόκρυψιν φαίνεται ποιούμενος ὑπὸ τῆς γῆς, ὡς δέον, εἴπερ ἦν σφαιροειδής, περιφερῆ γίνεσθαι τὴν ἀποτομήν.

Para unos, la tierra es esférica, para otros, es plana y su figura la de un tambor. Tratan de demostrarlo diciendo que la línea del horizonte, en el momento de ser iluminada por el sol mientras éste se halla bajo la tierra al amanecer o al atardecer, aparece con forma recta y no curvada, como sería necesario sucediera si ésta fuera esférica.

T16. Ibíd., II, 13, 294 b 13 – 295 a 19. [DK 59 A 88, Lanza[7]]

*Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος τὸ πλάτος αἴτιον εἶναί φασι τοῦ μένειν αὐτήν. Οὐ γὰρ τέμνειν ἀλλ' ἐπιπωμάζειν τὸν ἀέρα τὸν κάτωθεν, ὅπερ φαίνεται τὰ πλάτος ἔχοντα τῶν σωμάτων

[6] Cf. cap. 2, nota 52.

[7] Prescindimos de las líneas 294 b 30 – 295 a 7, incluidas empero por Lanza, dado que más bien constituyen parte de la refutación de Aristóteles.

ποιεῖν· ταῦτα γὰρ καὶ πρὸς τοὺς ἀνέμους ἔχει δυσκινήτως διὰ τὴν ἀντέρεισιν. Ταὐτὸ δὴ τοῦτο ποιεῖν τῷ πλάτει φασὶ τὴν γῆν πρὸς τὸν ὑποκείμενον ἀέρα, (τὸν δ' οὐκ ἔχοντα μεταστῆναι τόπον ἱκανὸν ἀθρόως [τῷ] κάτωθεν ἠρεμεῖν,) ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κλεψύδραις ὕδωρ. Ὅτι δὲ δύναται πολὺ βάρος φέρειν ἀπολαμβανόμενος καὶ μένων ὁ ἀήρ, τεκμήρια πολλὰ λέγουσιν.

Πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ πλατὺ τὸ σχῆμα τῆς γῆς ἐστι, διὰ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν ἠρεμοῖ. Καίτοι τῆς μονῆς οὐ τὸ πλάτος αἴτιον ἐξ ὧν λέγουσιν, ἀλλὰ τὸ μέγεθος μᾶλλον· διὰ γὰρ τὴν στενοχωρίαν οὐκ ἔχων τὴν πάροδον ὁ ἀὴρ μένει διὰ τὸ πλῆθος· πολὺς δ' ἐστὶ διὰ τὸ ὑπὸ μεγέθους πολλοῦ ἐναπολαμβάνεσθαι τοῦ τῆς γῆς. Ὥστε τοῦτο μὲν ὑπάρξει, κἂν σφαιροειδὴς μὲν ᾖ, τηλικαύτη δὲ τὸ μέγεθος· μενεῖ γὰρ κατὰ τὸν ἐκείνων λόγον.

(…)

Ἀλλὰ μὴν εἴ γέ ἐστι κίνησίς τις κατὰ φύσιν, οὐκ ἂν ἡ βίαιος εἴη φορὰ μόνον οὐδ' ἠρέμησις·* ὥστ' εἰ βίᾳ νῦν ἡ γῆ μένει, καὶ συνῆλθεν ἐπὶ τὸ μέσον φερομένη διὰ τὴν δίνησιν· ταύτην γὰρ τὴν αἰτίαν πάντες λέγουσιν ἐκ τῶν ἐν τοῖς ὑγροῖς καὶ περὶ τὸν ἀέρα συμβαινόντων· ἐν τούτοις γὰρ ἀεὶ φέρεται τὰ μείζω καὶ βαρύτερα πρὸς τὸ μέσον τῆς δίνης. Διὸ δὴ τὴν γῆν πάντες ὅσοι τὸν οὐρανὸν γεννῶσιν, ἐπὶ τὸ μέσον συνελθεῖν φασίν· ὅτι δὲ μένει, ζητοῦσι τὴν αἰτίαν, καὶ λέγουσιν οἱ μὲν τοῦτον τὸν τρόπον, ὅτι τὸ πλάτος καὶ τὸ μέγεθος αὐτῆς αἴτιον, οἱ δ' ὥςπερ Ἐμπεδοκλῆς, τὴν τοῦ οὐρανοῦ φορὰν κύκλῳ περιθέουσαν καὶ θᾶττον φερομένην ἢ τὴν τῆς γῆς φορὰν κωλύειν, καθάπερ τὸ ἐν τοῖς κυάθοις ὕδωρ.

Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito dicen que la causa de su estabilidad [de la tierra] es su forma plana. No atraviesa el aire de debajo sino que lo cubre, como se aprecia en los cuerpos con forma plana; en efecto, éstos son difícilmente movidos por el viento debido a su resistencia. Según aquéllos, lo mismo lograría la tierra, gracias a su forma plana apoyada sobre el aire subyacente; éste, no disponiendo de bastante lugar donde trasladarse, permanecería quedo, acumulándose debajo, tal como se comporta el agua en las clepsidras. Pronuncian muchas demostraciones a fin de probar que el aire retenido y en quietud es capaz de sostener un gran peso.

En primer lugar, si la figura de la tierra no fuera plana, entonces no estaría en reposo. Sin embargo, de lo que ellos dicen no se sigue que la causa de su quietud sea su forma plana, sino más bien su tamaño. No encontrando salida a causa de la estrechez, el aire queda estancado debido a su cantidad. Ésta es grande porque es retenida por un gran volumen, el de la tierra. Luego sucedería lo mismo si fuera

esférica, con tal que tuviera la misma grandeza, pues estaría en reposo por una razón idéntica.
(…)
Ahora bien, si existe un movimiento por naturaleza, ni la traslación ni el reposo violentos serán los únicos existentes. De tal manera, si la tierra está en reposo por "violencia" (fr. 9), también se reúne en el centro debido al remolino, pues ésta es la causa que todos han expuesto, apoyándose en cuanto sucede con los líquidos y el agua. En éstos, las cosas más grandes y pesadas son trasladadas hacia el centro del remolino. Por esta razón, todos cuantos creen que el cielo ha sido generado, dicen que la tierra se reúne en el centro. Investigan la causa de su reposo, afirmando unos que es causante su forma plana y su tamaño; otros, como Empédocles, que el movimiento circular del cielo en rotación, al trasladarse más velozmente que el movimiento de la tierra, retiene ésta, como el agua en los cazos.

T17. Ibíd., III, 2, 300 b 32 – 301 a 1; 301 a 11-13.

Τοῖς δ' ἄπειρα ἐν ἀπείρῳ τὰ κινούμενα ποιοῦσιν, εἰ μὲν ἓν τὸ κινοῦν, ἀνάγκη μίαν φέρεσθαι φοράν, ὥστ' οὐκ ἀτάκτως κινηθήσεται, εἰ δ' ἄπειρα τὰ κινοῦντα, καὶ τὰς φορὰς ἀναγκαῖον ἀπείρους εἶναι· εἰ γὰρ πεπερασμέναι, τάξις τις ἔσται·
(…)
καίτοι οὐδὲν ὡς ἔτυχε γίγνεται τῶν κατὰ φύσιν. Ἔοικε δὲ τοῦτό γε αὐτὸ καλῶς Ἀναξαγόρας λαβεῖν· ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν.

Para los que hacen infinitos los móviles en el infinito, si lo moviente es uno, necesariamente será una la traslación, de modo que no serán movidos desordenadamente; pero si los movientes son infinitos, necesariamente serán infinitas las traslaciones, pues si fueran finitos, entonces habría algún orden.
(…)
Sin embargo, ninguna de las cosas que suceden por naturaleza lo hacen casualmente. Parece que esto lo ha comprendido bien Anaxágoras, pues da inicio a la producción del mundo a partir de entes inmóviles.

T18. Ibíd., III, 3, 302 a 28 – b 5. [DK 59 A 43]

Ἀναξαγόρας δ' ἐναντίως Ἐμπεδοκλεῖ λέγει περὶ τῶν στοιχείων. Ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν

σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ᾽ ἐκ τούτων, Ἀναξαγόρας δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ᾽ οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μίγματα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων τῶν ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένον. Διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντ᾽ ἐκ τούτων· τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸν αἰθέρα προσαγορεύει ταὐτό.

Anaxágoras se expresa sobre los elementos de modo contrario a Empédocles. Éste dice que son elementos de los cuerpos el fuego, la tierra y el resto de la lista, y todo está compuesto por ellos, pero Anaxágoras dice lo contrario. Según él, son elementos las cosas de partes semejantes —me refiero a la "carne" (fr. 10), el hueso y otras entidades similares—, mientras que el "aire" (fr. 1, 2, 12, 15) y el fuego constituyen una mezcla de aquéllas y de todas las restantes "semillas" (fr. 4a, 4b). Cada uno de ellos estaría formado por una reunión de todas las invisibles cosas de partes semejantes. Por esto, todo se genera a partir de ellos, pues el fuego y el "éter" (fr. 1, 2, 12, 15) son referidos a la misma realidad.

T19. Ibíd., III, 4, 302 b 11-26.

Πρῶτον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπειρα, καθάπερ οἴονταί τινες, θεωρητέον, καὶ πρῶτον τοὺς πάντα τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα ποιοῦντας, καθάπερ καὶ Ἀναξαγόρας. Οὐθεὶς γὰρ τῶν οὕτως ἀξιούντων ὀρθῶς λαμβάνει τὸ στοιχεῖον· ὁρῶμεν γὰρ πολλὰ καὶ τῶν μικτῶν σωμάτων εἰς ὁμοιομερῆ διαιρούμενα, λέγω δ᾽ οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ ξύλον καὶ λίθον.
(…)
Ἐπεὶ γὰρ καὶ ὡς αὐτοῖς συμβαίνει μὴ πάντα ποιεῖν ἐξ ὁμοιομερῶν (πρόσωπον γὰρ οὐκ ἐκ προσώπων ποιοῦσιν, οὐδ᾽ ἄλλο τῶν κατὰ φύσιν ἐσχηματισμένων οὐθέν) …

En primer lugar, se ha de reconocer que los elementos no son infinitos, como piensan algunos y sobre todo quienes, como Anaxágoras, consideran como elementos las cosas de partes semejantes. Ninguno de cuantos opinan de esta manera comprenden adecuadamente la noción de elemento. En efecto, vemos que muchos cuerpos, inclusive algunos de los cuerpos mixtos, se dividen en cosas de partes semejantes, vale decir, "carne" (fr. 10), hueso, madera o "piedra" (fr. 16).
(…)
De hecho, ni tan siquiera ellos mismos forman todo a partir de cosas de partes semejantes, pues no forman los rostros a partir de rostros ni

tampoco alguna otra de las cosas cuya configuración esté determinada por naturaleza.

T20. Ibíd., IV, 2, 309 a 19-21. [DK 59 A 68]

Ἔνιοι μὲν οὖν τῶν μὴ φασκόντων εἶναι κενὸν οὐδὲν διώρισαν περὶ κούφου καὶ βαρέος, οἷον Ἀναξαγόρας καὶ Ἐμπεδοκλῆς.

Algunos de los que no dicen que haya vacío, no han explicado nada acerca de lo ligero y lo pesado, como Anaxágoras y Empédocles.

T21. *De generatione et corruptione*, I, 1, 314 a 6 – 314 b 6. [DK 59 A 46, Lanza+; A 52]

Τῶν μὲν οὖν ἀρχαίων οἱ μὲν τὴν καλουμένην ἁπλῆν γένεσιν ἀλλοίωσιν εἶναί φασιν, οἱ δ' ἕτεροι ἀλλοίωσιν καὶ γένεσιν. Ὅσοι μὲν γὰρ ἕν τι τὸ πᾶν λέγουσιν εἶναι καὶ πάντα ἐξ ἑνὸς γεννῶσι, τούτοις μὲν ἀνάγκη τὴν γένεσιν ἀλλοίωσιν φάναι καὶ τὸ κυρίως γινόμενον ἀλλοιοῦσθαι.
Ὅσοι δὲ πλείω τὴν ὕλην ἑνὸς τιθέασιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Λεύκιππος, τούτοις δὲ ἕτερον. Καίτοι Ἀναξαγόρας γε τὴν οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησεν· λέγει γοῦν ὡς τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι, *πολλὰ δὲ λέγει τὰ στοιχεῖα, καθάπερ καὶ ἕτεροι. Ἐμπεδοκλῆς μὲν γὰρ τὰ μὲν σωματικὰ τέτταρα, τὰ δὲ πάντα μετὰ τῶν κινούντων ἓξ τὸν ἀριθμόν, Ἀναξαγόρας δὲ ἄπειρα καὶ Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος.* Ὁ μὲν γὰρ τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν, καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἑκάστῳ συνώνυμον τὸ μέρος ἐστίν. *Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ἐκ σωμάτων ἀδιαιρέτων τἆλλα συγκεῖσθαί φασι, ταῦτα δ' ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὰς μορφάς, αὐτὰ δὲ πρὸς αὐτὰ διαφέρειν τούτοις ἐξ ὧν εἰσὶ καὶ θέσει καὶ τάξει τούτων. Ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα· ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν [314 b] γὰρ εἶναι τούτων. Τοῖς μὲν οὖν ἐξ ἑνὸς πάντα κατασκευάζουσιν ἀναγκαῖον λέγειν τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν ἀλλοίωσιν· ἀεὶ γὰρ μένειν τὸ ὑποκείμενον ταὐτὸ καὶ ἕν· τὸ δὲ τοιοῦτον ἀλλοιοῦσθαί φαμεν· τοῖς δὲ τὰ γένη πλείω ποιοῦσι διαφέρειν τὴν ἀλλοίωσιν τῆς γενέσεως· συνιόντων γὰρ καὶ διαλυομένων ἡ γένεσις συμβαίνει καὶ ἡ φθορά.*

Entre los antiguos, unos dicen que la así llamada generación absoluta es una alteración, para otros, en cambio, la alteración y la generación son distintas. Cuantos dicen que todo es cierto Uno y todo se genera a partir de Uno solo, se ven obligados a afirmar que la generación es una alteración y lo propiamente generado es resultado de una alteración. Por otro lado, para quienes suponen que la materia es más de una, como Empédocles, Anaxágoras y Leucipo, la alteración y la generación son distintas. Sin embargo, Anaxágoras no comprendió sus propias palabras, pues dice que "el generarse y el corromperse" (fr. 17) consisten en lo mismo que alterarse, pero señala muchos elementos, como hacen los otros. Empédocles, por su parte, cree que hay cuatro cosas corpóreas y, con los movientes, hacen un número total de seis principios; en cambio, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, los consideran infinitos. El primero supone como elementos las cosas de partes semejantes, como el hueso, la "carne" (fr. 10), la médula y cada una de aquellas cosas cuyas partes reciben el mismo nombre que ellas mismas. A su vez, Demócrito y Leucipo dicen que las demás cosas se componen a partir de cuerpos indivisibles infinitos en cantidad y en figura, de modo que difieren entre sí debido a sus componentes, así como a la posición y orden de éstos. Los partidarios de Anaxágoras parecen expresarse opuestamente a los de Empédocles. En efecto, éste dice que aquellos cuatro cuerpos, o sea, el fuego, el agua, el aire y la tierra, son más elementales y simples que la carne, el hueso y las demás cosas de partes semejantes; por el contrario, aquél dice que éstas son simples y elementales, pero la tierra, el fuego, el agua y el aire están compuestos, pues constituyen un semillero repleto [314 b] de todas esas cosas. Por consiguiente, quienes construyen todo a partir de Uno solo, denominan necesariamente alteración a la generación y a la corrupción, pues llaman alteración al cambio donde el sustrato permanece siempre uno y el mismo. Para quienes empero los géneros [de materia] son varios, diferencian entre alteración y generación, porque la generación y la corrupción coincidirían con el juntarse y separarse.[8]

[8] No hay contradicción en la argumentación del Estagirita con respecto al grupo de los pluralistas, porque en esta última sentencia se habla de "generación y corrupción" según el parecer de Aristóteles. O sea, los pluralistas distinguen entre alteración y generación absoluta para poder negar que ésta exista, de modo que puedan explicarla como un caso de alteración (en palabras aristotélicas), es decir, una reunión o separación (en palabras de los pluralistas): cf. ibíd., 315 b 15-24.

T22. Ibíd., I, 7, 323 b 1-11.

Περὶ δὲ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν λεκτέον ἐφεξῆς· παρειλήφαμεν δὲ παρὰ τῶν πρότερον ὑπεναντίους ἀλλήλοις λόγους. Οἱ μὲν γὰρ πλεῖστοι τοῦτό γε ὁμονοητικῶς λέγουσιν, ὡς τὸ μὲν ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πᾶν ἀπαθές ἐστι διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον ποιητικὸν ἢ παθητικὸν εἶναι θάτερον θατέρου (πάντα γὰρ ὁμοίως ὑπάρχειν ταὐτὰ τοῖς ὁμοίοις), τὰ δ' ἀνόμοια καὶ τὰ διάφορα ποιεῖν καὶ πάσχειν εἰς ἄλληλα πέφυκεν. Καὶ γὰρ ὅταν τὸ ἔλαττον πῦρ ὑπὸ τοῦ πλείονος φθείρηται, διὰ τὴν ἐναντίωσιν τοῦτό φασι πάσχειν· ἐναντίον γὰρ εἶναι τὸ πολὺ τῷ ὀλίγῳ. Δημόκριτος δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξε μόνος.

A continuación, hemos de hablar sobre el actuar y el padecer. Al respecto, hemos recibido de nuestros predecesores razonamientos enfrentados entre sí. La mayoría piensa unánimemente.[9] Dicen que lo semejante es impasible respecto de lo semejante y, por ello, ninguno de ambos es más activo que el otro, pues todas las cosas que aparecen del mismo modo en entes semejantes son las mismas. Sin embargo, las cosas desemejantes y diferentes por naturaleza actúan y padecen recíprocamente. Así, cuando un fuego menor es destruido por uno mayor, dicen que aquel padece debido a la diferencia existente, pues lo mucho es contrario de lo poco. Por el contrario, únicamente Demócrito se pronunció por su cuenta en contra de los demás.

T23. Ibíd., I, 10, 327 b 19-22.

Ἀλλὰ τοῦτο λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ πάντα ποτὲ ὁμοῦ φάσκοντες εἶναι καὶ μεμίχθαι· οὐ γὰρ ἅπαν ἅπαντι μικτόν, ἀλλ' ὑπάρχειν δεῖ χωριστὸν ἑκάτερον τῶν μιχθέντων· τῶν δὲ παθῶν οὐθὲν χωριστόν.

No obstante, algunos explican esto incorrectamente, a saber, quienes dicen que una vez "todo estuvo junto" (fr. 1) y "mezclado" (cf. fr. 4b, 12). Efectivamente, no todo se puede mezclar con todo, sino que necesariamente cada uno de los componentes de la mezcla ha de darse de modo separado; sin embargo, las afecciones no existen separadamente.

[9] Es posible que esta afirmación genérica de Aristóteles se apoye fundamentalmente en Anaxágoras, con quien sería más verosímil que disputara Demócrito, como lo hace en otros puntos. En efecto, el Clazomenio constituye una sobresaliente excepción entre las distintas teorías de la sensación expuestas por Teofrasto, debido a que él, en lugar de suponer que la sensación tiene lugar por influencia de lo semejante, cree que acontece por efecto de lo desemejante: Ἀναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου (*De sensu*, 27).

T24. *Meteorologica*, I, 3, 339 b 19-25. [Lanza 73+]

καὶ ταύτην τὴν δόξαν οὐ μόνον ἡμεῖς τυγχάνομεν ἔχοντες, φαίνεται δὲ ἀρχαία τις ὑπόληψις αὕτη καὶ τῶν πρότερον ἀνθρώπων· ὁ γὰρ λεγόμενος αἰθὴρ παλαιὰν εἴληφε τὴν προσηγορίαν, ἣν Ἀναξαγόρας μὲν τῷ πυρὶ ταὐτὸν ἡγήσασθαί μοι δοκεῖ σημαίνειν· τά τε γὰρ ἄνω πλήρη πυρὸς εἶναι, κἀκείνους τὴν ἐκεῖ δύναμιν αἰθέρα καλεῖν ἐνόμισεν, τοῦτο μὲν ὀρθῶς νομίσας· τὸ γὰρ ἀεὶ σῶμα θέον ἅμα καὶ θεῖόν τι τὴν φύσιν ἐοίκασιν ὑπολαβεῖν, καὶ διώρισαν ὀνομάζειν αἰθέρα τὸ τοιοῦτον ὡς ὂν οὐδενὶ τῶν παρ᾽ ἡμῖν τὸ αὐτό.

No se nos ha ocurrido sostener esta opinión sólo a nosotros, pues parece que es una concepción antigua y perteneciente ya a los hombres antiguos. El así llamado "éter" posee desde antiguo ese nombre y me parece que Anaxágoras lo emplea para referirse al fuego (fr. 1, 2, 12, 15). En efecto, éste creía que la región superior estaba llena de fuego y que aquéllos lo habían denominado éter debido a su poder y tenía razón en creerlo así. Parecen haber supuesto que el cuerpo eterno era dios y, a la vez, su naturaleza era algo divino y decidieron llamarlo éter porque no hay nada como él entre nosotros.

T25. Ibíd., I, 6, 342 b 27-29. [DK 59 A 81]

Ἀναξαγόρας μὲν οὖν καὶ Δημόκριτός φασιν εἶναι τοὺς κομήτας σύμφασιν τῶν πλανήτων ἀστέρων, ὅταν διὰ τὸ πλησίον ἐλθεῖν δόξωσι θιγγάνειν ἀλλήλων.

Anaxágoras y Demócrito dicen que los cometas consisten en la conjunción de los astros errantes; cuando éstos se aproximan, debido a su cercanía, parece que se tocan mutuamente.

T26. Ibíd., I, 8, 345 a 25-31. [DK 59 A 80]

οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον φῶς εἶναι τὸ γάλα λέγουσιν ἄστρων τινῶν· τὸν γὰρ ἥλιον ὑπὸ τὴν γῆν φερόμενον οὐχ ὁρᾶν ἔνια τῶν ἄστρων. ὅσα μὲν οὖν περιορᾶται ὑπ᾽ αὐτοῦ, τούτων μὲν οὐ φαίνεσθαι τὸ φῶς (κωλύεσθαι γὰρ ὑπὸ τῶν τοῦ ἡλίου ἀκτίνων)· ὅσοις δ᾽ ἀντιφράττει ἡ γῆ ὥστε μὴ ὁρᾶσθαι ὑπὸ τοῦ ἡλίου, τὸ τούτων οἰκεῖον φῶς εἶναί φασι τὸ γάλα.

Los partidarios de Anaxágoras y Demócrito dicen que la vía láctea es la luz de ciertos astros. Mientras el sol se mueve bajo la tierra, algunos astros no recibirían de él la luz, pero cuando son iluminados por él, la

luz de éstos no resulta apreciable, porque es anulada por los rayos del sol. Así, según ellos, la vía láctea sería la luz propia de aquellos astros a los que haría pantalla la tierra para no ser iluminados por el sol.

T27. Ibíd., I, 12, 348 a 14 – 348 b 15. [DK 59 A 85]

τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ τοῦ πάθους αἴτιον εἶναι τούτου καὶ τῆς γενέσεως, ὅταν ἀπωσθῇ τὸ νέφος εἰς τὸν ἄνω τόπον μᾶλλον ὄντα ψυχρὸν διὰ τὸ λήγειν ἐκεῖ τὰς ἀπὸ τῆς γῆς τῶν ἀκτίνων ἀνακλάσεις, ἐλθὸν δ' ἐκεῖ πήγνυσθαι τὸ ὕδωρ· διὸ καὶ θέρους μᾶλλον καὶ ἐν ταῖς ἀλεεινᾶις χώραις γίγνεσθαι τὰς χαλάζας, ὅτι ἐπὶ πλέον τὸ θερμὸν ἀνωθεῖ ἀπὸ τῆς γῆς τὰς νεφέλας.
(…)
τοῦτο δὲ γίγνεται αὐτὸ τοὐναντίον ἢ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει· ὁ μὲν γὰρ ὅταν εἰς τὸν ψυχρὸν ἀέρα ἐπανέλθῃ φησὶ τοῦτο πάσχειν, ἡμεῖς δ' ὅταν εἰς τὸν θερμὸν κατέλθῃ, καὶ μάλιστα ὅταν μάλιστα.

A algunos les parece que la causa de este fenómeno y de su origen proceda de esto: cuando una nube es empujada hacia el lugar superior —más frío, porque en él se detienen los rayos reflejados por la tierra—, el agua que con ella llega hasta allí se congela. Por esta razón, en verano y en los lugares soleados se produce más frecuentemente el granizo, porque el calor eleva las nubes desde la tierra hasta alturas mayores.
(…)
Pensamos lo contrario de cuanto dice Anaxágoras. Éste afirma que sucede cuando la nube asciende hasta el aire frío, mientras que a nosotros nos parece que ha de descender hasta el cálido y cuanto más lo haga, más granizo se producirá.

T28. Ibíd., II, 7, 365 a 19-35. [DK 59 A 89]

Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι τὸν αἰθέρα πεφυκότα φέρεσθαι ἄνω, ἐμπίπτοντα δ' εἰς τὰ κάτω τῆς γῆς καὶ κοῖλα κινεῖν αὐτήν· τὰ μὲν γὰρ ἄνω συναληλεῖφθαι διὰ τοὺς ὄμβρους (ἐπεὶ φύσει γε ἅπασαν ὁμοίως εἶναι σομφήν), ὡς ὄντος τοῦ μὲν ἄνω τοῦ δὲ κάτω τῆς ὅλης σφαίρας, καὶ ἄνω μὲν τούτου ὄντος τοῦ μορίου ἐφ' οὗ τυγχάνομεν οἰκοῦντες, κάτω δὲ θατέρου. *πρὸς μὲν οὖν ταύτην τὴν αἰτίαν οὐδὲν ἴσως δεῖ λέγειν ὡς λίαν ἁπλῶς εἰρημένην· τό τε γὰρ ἄνω καὶ τὸ κάτω νομίζειν οὕτως ἔχειν ὥστε μὴ πρὸς μὲν τὴν γῆν πάντη φέρεσθαι τὰ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων, ἄνω δὲ τὰ κοῦφα καὶ τὸ πῦρ, εὔηθες, καὶ ταῦθ' ὁρῶντας τὸν ὁρίζοντα τὴν οἰκουμένην, ὅσην ἡμεῖς ἴσμεν, ἕτερον ἀεὶ γιγνόμενον μεθισταμένων, ὡς οὔσης κυρτῆς καὶ σφαιροειδοῦς·* καὶ τὸ

λέγειν μὲν ὡς διὰ τὸ μέγεθος ἐπὶ τοῦ ἀέρος μένειν, σείεσθαι δὲ φάσκειν τυπτομένην κάτωθεν ἄνω δι' ὅλης. πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲν ἀποδίδωσι τῶν συμβαινόντων περὶ τοὺς σεισμούς· *οὔτε γὰρ χῶραι οὔτε ὧραι αἱ τυχοῦσαι μετέχουσι τούτου τοῦ πάθους.*

Anaxágoras dice que los terremotos son producidos por el éter, el cual, aunque se mueve por naturaleza hacia lo alto, cuando cae hasta la parte baja de la tierra, remueve sus concavidades. En efecto, según él, la parte superior de la tierra ha sido compactada por las lluvias, pero por naturaleza está llena de oquedades. ¡Como si hubiera un arriba y un abajo para toda la esfera y la parte superior fuese allá donde vivimos y la otra estuviera debajo! Acaso no deberíamos decir nada contra esta explicación por haber sido expuesta de modo tan simple. Es ciertamente estúpido comprender así el arriba y el abajo y no ver que expresan el hecho de dirigirse todos los cuerpos pesados hacia la tierra, así como los ligeros y el fuego hacia arriba. Además, si miramos el horizonte de la tierra habitada y conocida por nosotros, veremos que según cambiamos de posición éste irá siendo diferente; luego la superficie terrestre es convexa y esférica. Tampoco es sensato decir que permanece en reposo sobre el aire debido a su tamaño y a la vez afirmar que es agitada cuando se la golpea por entero desde abajo hacia arriba. Más allá de esto, no aclara siquiera las circunstancias asociadas a los terremotos, pues estos fenómenos no acontecen ni en todos los lugares ni en todas las estaciones.

T29. Ibíd., II, 9, 369 b 11-19. [DK 59 A 84, Lanza+]

Καίτοι τινὲς λέγουσιν ὡς ἐν τοῖς νέφεσιν ἐγγίγνεται πῦρ· τοῦτο δ' Ἐμπεδοκλῆς μέν φησιν εἶναι τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον τῶν τοῦ ἡλίου ἀκτίνων, Ἀναξαγόρας δὲ τοῦ ἄνωθεν αἰθέρος, ὃ δὴ ἐκεῖνος καλεῖ πῦρ κατενεχθὲν ἄνωθεν κάτω. τὴν μὲν οὖν διάλαμψιν ἀστραπὴν εἶναι τὴν τούτου τοῦ πυρός, τὸν δὲ ψόφον ἐναποσβεννυμένου καὶ τὴν σίξιν βροντήν, ὡς καθάπερ φαίνεται καὶ γιγνόμενον οὕτως καὶ πρότερον τὴν ἀστραπὴν οὖσαν τῆς βροντῆς.

Algunos dicen que el fuego está contenido en las nubes. Empédocles dice que es tomado de los rayos solares; Anaxágoras, en cambio, del éter superior —pues denomina así al fuego—, al ser arrastrado desde arriba hasta abajo. El rayo consistiría en la luz de este fuego, mientras que el ruido centellante del trueno sucedería una vez extinguido aquel; luego tal como el fenómeno se manifiesta, también así tiene lugar, esto es, el rayo antes que el trueno.

T30. *De anima*, I, 2, 404 a 25 – 404 b 6. [DK 59 A 99, Lanza+; A 100]

ὁμοίως δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς· *οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν*
(…)
Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τὸν νοῦν εἶναι ταὐτὸν τῇ ψυχῇ· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις· οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν.

De modo semejante se expresa Anaxágoras, para quien el alma es moviente, e igualmente cualquier otro que haya dicho que todo lo mueve el entendimiento. Pero aquel no lo hace exactamente como Demócrito. Éste considera que el alma y el entendimiento son enteramente idénticos.
(…)
Anaxágoras, por su parte, ofrece menos aclaraciones al respecto. Muchas veces dice que la causa de lo bello y lo recto es el entendimiento, pero en otras ocasiones el entendimiento es lo mismo que el "alma," pues aparece en todos los vivientes, "tanto los grandes como los pequeños," los más dignos y los más indignos (fr. 12). Sin embargo, no resulta apreciable que el entendimiento, en cuanto tal nombre designa la sensatez, aparezca en todos los animales del mismo modo, ni siquiera en todos los hombres.

T31. Ibíd., I, 2, 405 a 13-21. [DK 59 A 55; A 100]

Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, *ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον,* χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. ἀποδίδωσι δ' ἅμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν.

Como dijimos antes, Anaxágoras parece decir que alma y entendimiento son distintos, pues se vale de ambos como si constituyeran una sola naturaleza, excepto por poner más bien al entendimiento como principio de todas las cosas. En efecto, dice que tan sólo él, entre todos los entes, es simple, sin mezcla y "puro" (fr. 12). Asigna un

mismo principio tanto para el conocimiento como para el movimiento, diciendo que el entendimiento "mueve" el todo (fr. 13).

T32. Ibíd., I, 2, 405 b 18-23. [DK 59 A 100, Lanza+]

οἱ δὲ πλείους λέγοντες τὰς ἀρχὰς καὶ τὴν ψυχὴν πλείω ποιοῦσιν. Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. *τοιοῦτος δ' ὢν πῶς γνωριεῖ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, οὔτ' ἐκεῖνος εἴρηκεν οὔτ' ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές ἐστιν.*

Aquellos que consideran múltiples los principios, también consideran múltiple el alma. Únicamente Anaxágoras dice que el entendimiento es impasible y no posee nada en común con ninguna de las demás cosas. Ahora bien, cómo algo así conozca y por qué causa, ni lo dice éste ni resulta evidente a partir de sus palabras.

T33. Ibíd., III, 4, 429 a 18-21. [DK 59 A 100]

ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ *(παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει).*

Si el entendimiento ha de entender todas las cosas es, pues, necesario que sea sin mezcla —como dice Anaxágoras— a fin de que "domine," es decir, para que alcance conocimiento; en efecto, la intrusión de algo extraño lo "entorpecería" y obstaculizaría[10] (fr. 12).

T34. Ibíd., III, 4, 429 b 22-26. [Lanza 100]

ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν (ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν), ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός;

[10] ἀντιφράττει: es muy interesante la observación de Trendelenburg (ad loc.), que se da cuenta de la similitud de este término con el empleado —hablando acerca de Anaxágoras— para explicar varios fenómenos celestes. Vendría a tratarse, pues, de un obstáculo que "eclipsaría" el *noûs*. En este sentido, merece tener en cuenta la cuestión acerca del paréntesis formulada por Olof Gigon, "Anaxagoras bei Platon und Aristoteles," in *Ionian philosophy*, ed. Konstantinos J. Boudouris, (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989) 163: «Offen bleibt sodann die Frage, ob das nachfolgende παρεμφαινόμενον-ἀντιφράττει (429a20-21) etwa ein wörtliches Zitat ist.»

Uno podría preguntarse lo siguiente: dado que el entendimiento es simple e impasible y no posee nada en común con otra cosa —como dice Anaxágoras—, ¿cómo entiende, si el entender es cierto padecer (dado que, según se cree, una cosa obra y otra padece sólo cuando ambas tienen algo en común)? Además, ¿es el entendimiento inteligible por sí mismo?

T35. *De respiratione*, 2, 470 b 30 – 471 a 2. [DK 59 A 115]

Ἀναξαγόρας δὲ καὶ Διογένης, πάντα φάσκοντες ἀναπνεῖν, περὶ τῶν ἰχθύων καὶ τῶν ὀστρέων λέγουσι τίνα τρόπον ἀναπνέουσιν, καί φησιν Ἀναξαγόρας μέν, ὅταν ἀφῶσι τὸ ὕδωρ διὰ τῶν βραγχίων, τὸν ἐν τῷ στόματι γινόμενον ἀέρα ἕλκοντας ἀναπνεῖν τοὺς ἰχθῦς· οὐ γὰρ εἶναι κενὸν οὐδέν.

Anaxágoras y Diógenes afirman que todos los animales respiran y dicen, acerca de los peces y los bivalvos, que también respiran de algún modo. Concretamente, Anaxágoras dijo que los peces respiran cuando expulsan el agua por las branquias y aspiran el aire generado en la boca, puesto que no hay vacío alguno.

T36. *De partibus animalium*, I, 1, 640 b 4-17.

Οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες περὶ φύσεως περὶ τῆς ὑλικῆς ἀρχῆς καὶ τῆς τοιαύτης αἰτίας ἐσκόπουν, τίς καὶ ποία τις, καὶ πῶς ἐκ ταύτης γίνεται τὸ ὅλον, καὶ τίνος κινοῦντος, οἷον νείκους ἢ φιλίας ἢ νοῦ ἢ τοῦ αὐτομάτου, τῆς δ' ὑποκειμένης ὕλης τοιάνδε τινὰ φύσιν ἐχούσης ἐξ ἀνάγκης, οἷον τοῦ μὲν πυρὸς θερμήν, τῆς δὲ γῆς ψυχράν, καὶ τοῦ μὲν κούφην, τῆς δὲ βαρεῖαν. Οὕτως γὰρ καὶ τὸν κόσμον γεννῶσιν. Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὴν τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν γένεσιν λέγουσιν, οἷον ὅτι ἐν τῷ σώματι ῥέοντος μὲν τοῦ ὕδατος κοιλίαν γενέσθαι καὶ πᾶσαν ὑποδοχὴν τῆς τε τροφῆς καὶ τοῦ περιττώματος, τοῦ δὲ πνεύματος διαπορευθέντος τοὺς μυκτῆρας ἀναρραγῆναι. Ὁ δ' ἀὴρ καὶ τὸ ὕδωρ ὕλη τῶν σωμάτων ἐστίν· ἐκ τῶν τοιούτων γὰρ σωμάτων συνιστᾶσι τὴν φύσιν πάντες.

Los antiguos que primero filosofaron sobre la naturaleza atendieron al principio material y estudiaron ese tipo de causa, preguntándose cuál y cómo era, cómo se genera el mundo entero a partir de ella, qué es lo moviente, esto es, si lo es la contienda, la amistad, el entendimiento o lo espontáneo; también trataron sobre la materia subyacente y la naturaleza que necesariamente poseía en cada caso, es decir, si era

fuego, había de ser cálida, si era tierra, fría, aquélla ligera y ésta pesada. De esta manera generan el mundo y se expresan igualmente respecto de la generación de los animales y las plantas. Así, el vientre se forma al fluir el agua en el cuerpo, así como todo el receptáculo del alimento y de las heces; las narices son abiertas por el hálito, al pasar a través suyo. El aire y el agua son la materia de los cuerpos, pues a partir de tales cuerpos todos componen la naturaleza.

T37. Ibíd., IV, 1, 677 a 5-7. [DK 59 A 105]

Οὐκ ὀρθῶς δ' ἐοίκασιν οἱ περὶ Ἀναξαγόραν ὑπολαμβάνειν ὡς αἰτίαν οὖσαν τῶν ὀξέων νοσημάτων· ὑπερβάλλουσαν γὰρ ἀπορραίνειν πρός τε τὸν πλεύμονα καὶ τὰς φλέβας καὶ τὰ πλευρά. Σχεδὸν γὰρ οἷς ταῦτα συμβαίνει τὰ πάθη τῶν νόσων, οὐκ ἔχουσι χολήν, ἔν τε ταῖς ἀνατομαῖς ἂν ἐγίνετο τοῦτο φανερόν.

No parecen estar en lo correcto los partidarios de Anaxágoras,[11] quienes suponen que la bilis es causa de las enfermedades agudas cuando es excesiva y se derrama por los pulmones, las venas y los costados. En efecto, casi ninguno de los animales que padecen tales enfermedades posee glándula biliar y esto les hubiera resultado evidente de haber practicado disecciones.

T38. Ibíd., IV, 10, 687 a 7-11. [DK 59 A 102]

Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον· εὔλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν. Αἱ μὲν γὰρ χεῖρες ὄργανόν εἰσιν, ἡ δὲ φύσις ἀεὶ διανέμει, καθάπερ ἄνθρωπος φρόνιμος, ἕκαστον τῷ δυναμένῳ χρῆσθαι.

Anaxágoras dice que el hombre es el más prudente de todos los animales por tener manos; pero en realidad es más razonable suponer que tiene manos por ser el más prudente. Las manos son un instrumento y la naturaleza siempre distribuye todo como un hombre prudente, dándole a cada uno lo que es capaz de utilizar.

---

[11] Cf. Ps. Hippocrates, *De locis in homine*, 10, 14. Véase Mario Vegetti, "Il *De locis in homine* fra Anassagora ed Ippocrate," *Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche* 99 (1965) 199. Añádese a esto que Metrodoro (DK 61, 4) interpreta alegóricamente al dios Apolo como la bilis: cf. Wilhelm Nestle, "Zu Metrodors Mythendeutung," *Philologus* 66 (1907) 509.

T39. *De generatione animalium*, I, 18, 723 a 6-11.

ὁ αὐτὸς γὰρ λόγος ἔοικεν εἶναι οὗτος τῷ Ἀναξαγόρου, τῷ μηθὲν γίγνεσθαι τῶν ὁμοιομερῶν· πλὴν ἐκεῖνος μὲν ἐπὶ πάντων, οὗτοι δ' ἐπὶ τῆς γενέσεως τῶν ζῴων τοῦτο ποιοῦσιν. ἔπειτα τίνα τρόπον αὐξηθήσεται ταῦτα τὰ ἀπελθόντα ἀπὸ παντός; Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ εὐλόγως φησὶ σάρκας ἐκ τῆς τροφῆς προσιέναι ταῖς σαρξίν.

Parece tratarse de la misma razón que da Anaxágoras, para quien ninguna de las cosas de partes semejantes se generaría. Claro que éste lo refiere a todas las cosas, mientras que éstos tan sólo a la generación de los animales. Entonces, ¿cómo crecería cada tejido, si procediera de la parte correspondiente del animal progenitor? Anaxágoras, con buen sentido dice que la "carne" (fr. 10) procedente del alimento[12] se añade a la carne.

T40. Ibíd., III, 6, 756 b 13-22. [DK 59 A 114]

Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὴν τῶν ὀρνίθων γένεσιν ἔχει. εἰσὶ γάρ τινες οἳ λέγουσι κατὰ τὸ στόμα μίγνυσθαι τούς τε κόρακας καὶ τὴν ἶβιν καὶ τῶν τετραπόδων τίκτειν κατὰ τὸ στόμα τὴν γαλῆν. ταῦτα γὰρ καὶ Ἀναξαγόρας καὶ τῶν ἄλλων τινὲς φυσικῶν λέγουσι λίαν ἁπλῶς καὶ ἀσκέπτως λέγοντες, *περὶ μὲν οὖν τῶν ὀρνίθων ἐκ συλλογισμοῦ διαψευδόμενοι τῷ τὴν μὲν ὀχείαν ὀλιγάκις ὁρᾶσθαι τὴν τῶν κοράκων, τὴν δὲ τοῖς ῥύγχεσι πρὸς ἄλληλα κοινωνίαν πολλάκις ἢν πάντα ποιεῖται τὰ κορακώδη τῶν ὀρνέων· δῆλον δὲ τοῦτο ἐπὶ τῶν τιθασευομένων κολοιῶν.*

La generación de las aves es similar a ésta. Hay algunos que dicen que los cuervos y el ibis se unen por la boca e igualmente, entre los cuadrúpedos, también la comadreja pariría por la boca. Esto lo dicen Anaxágoras y algunos otros físicos, expresándose de un modo muy simple e irreflexivo. Respecto de las aves, se engañan razonando en base a las pocas ocasiones en que se puede ver la cópula de los cuervos, mientras frecuentemente se aprecia su unión mutua por los picos,

[12] Cf. Lucrecio: DK 59 A 44; Simplicio: DK 59 A 45; Aecio: DK 59 A 46. También merece llamar la atención sobre esta noticia acerca de Diógenes de Sinope (el subrayado es mío): Μηδέν τε ἄτοπον εἶναι ἐξ ἱεροῦ τι λαβεῖν ἢ τῶν ζῴων τινὸς *γεύσασθαι*· μηδ' ἀνόσιον εἶναι τὸ καὶ τῶν ἀνθρωπείων κρεῶν ἅψασθαι, ὡς δῆλον ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἐθῶν [cf. Herodotus, I, 216; III, 38, 99; IV, 18, 26, 106; Aristoteles, *Eth. Nic.*, VII, 5, 1148 b 22]· καὶ τῷ ὀρθῷ λόγῳ *πάντ' ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων εἶναι* λέγων. καὶ γὰρ *ἐν τῷ ἄρτῳ κρέας εἶναι καὶ ἐν τῷ λαχάνῳ ἄρτον*, καὶ τῶν σωμάτων τῶν λοιπῶν ἐν πᾶσι διά τινων ἀδήλων πόρων [καὶ] ὄγκων εἰσκρινομένων καὶ συνατμιζομένων, ὡς δῆλον ἐν τῷ Θυέστῃ ποιεῖ (Diogenes Laertius, VI, 73).

cosa que hacen todas las aves de la familia de los córvidos; esto es evidente en las grajillas domesticadas.

T41. Ibíd., IV, 1, 763 b 27 – 764 a 1. [DK 59 A 107]

πότερον δὲ καὶ πρὶν δήλην τὴν διαφορὰν εἶναι πρὸς τὴν αἴσθησιν ἡμῶν τὸ μὲν θῆλυ τὸ δ' ἄρρεν ἐστίν, ἐν τῇ μητρὶ λαβόντα τὴν διαφορὰν ἢ πρότερον, ἀμφισβητεῖται. φασὶ γὰρ οἱ μὲν ἐν τοῖς σπέρμασιν εἶναι ταύτην τὴν ἐναντίωσιν εὐθύς, οἷον Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων· γίγνεσθαί τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον, καὶ εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν ἐκ τῶν δεξιῶν τὸ δὲ θῆλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν, καὶ τῆς ὑστέρας τὰ μὲν ἄρρενα ἐν τοῖς δεξιοῖς εἶναι τὰ δὲ θήλεα ἐν τοῖς ἀριστεροῖς.

Está sometido a discusión si la diferencia entre macho y hembra sucede tan sólo algo antes de que ello sea manifiesto a nuestros sentidos, mientras el embrión se encuentra en la madre preñada, o bien si sucede con una anterioridad aún mayor. Unos dicen que tiene lugar enseguida, pues ya en los espermas se encuentra esta oposición, como Anaxágoras y otros fisiólogos. En efecto, el esperma se genera en el macho, mientras la hembra proporciona un lugar; lo masculino procede de la diestra y lo femenino de la siniestra[13] y los machos se sitúan en la parte derecha del útero, las hembras, en cambio, en la izquierda.

T42. *Metaphysica*, A, 3, 984 a 11-16. [DK 59 A 43]

Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί

[13] Cf. Aecio: DK 28 A 53. La sentencia εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν ἐκ τῶν δεξιῶν τὸ δὲ θῆλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν podría aludir sin más a la naturaleza genérica de lo masculino y femenino: cf. *Metaph.*, A, 5, 986 a 24. David D. Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature* (New York: Cambridge UP, 2012) 25 cree que esta sentencia se refiere a las partes del cuerpo que originan la semilla del varón, la cual sería más determinante que la femenina en la generación. Sin embargo, a diferencia de otros autores, como Owen Kember, "Anaxagoras' Theory of Sex Differentiation and Heredity," *Phronesis* 18 (1973) 13s., Leitao no acepta que este texto contradiga la noticia de Censorino (DK 59 A 111; véase también DK 24 A 13) pues no entiende que su tenor niegue la existencia de semen emitido por la hembra. No obstante, respecto de la mención en plural de los líquidos seminales, Leitao (ibíd., nota 23) opina que no obliga a pensar necesariamente en el femenino.

φησι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια.

Anaxágoras, el Clazomenio, anterior a éste [Empédocles] en edad, aunque posterior en sus hechos, dice que los principios son "infinitos" (fr. 1). Afirma que todas las cosas de partes semejantes "se generan y corrompen" casi como[14] el agua o el fuego: tan sólo en cuanto se reúnen y "separan" (fr. 17); de otra manera empero ni se generan ni se corrompen, sino que permanecen perpetuamente.

T43. Ibíd., A, 3, 984 b 8-22. [DK 59 A 58]

μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἴπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν. τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτ' εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ' ἐκείνους οἰηθῆναι· οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν. νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. *οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν.*

Otros filósofos sucedieron a éstos y a los principios establecidos por ellos. Como semejantes principios no bastasen para la generación de la naturaleza de los seres, una vez más —según hemos dicho ya—, la verdad misma los obligó a buscar el principio adecuado. En efecto, para que los entes estén bien y sean hermosos o para que esta buena condición y belleza se genere en los entes no parecen causas proporcionadas ni el fuego, ni la tierra ni nada similar, ni tan siquiera aquéllos lo creyeron así. Tampoco podría abandonarse la belleza de un objeto a la arbitraria espontaneidad y a la suerte. Así, diciendo uno que, como en los vivientes, también en la naturaleza había un entendimiento y constituía la causa de todo orden y concierto, se demostró sensato en comparación con los desatinados parloteos de los anteriores. Vemos manifiestamente que Anaxágoras tocó estos temas, aun-

[14] σχεδὸν καθάπερ: cf. Kurt Czerny, "Das Anaxagoras-Testimonium des Simplizius VS 59 A 41 und seine Quellen" (Phil. Diss., Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, 1978) 43.

que fue mérito de Hermótimo el Clazomenio haber hablado antes sobre ello. Los que adoptaron este punto de vista, afirmaron que la causa de la belleza era el principio de los seres y, a la vez, el origen de donde surge el movimiento para las cosas existentes.

T44. Ibíd., A, 4, 985 a 10-21. [DK 59 A 47]

οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, καὶ μέχρι τούτου δυοῖν αἰτίαιν ὧν ἡμεῖς διωρίσαμεν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἡμμένοι φαίνονται, τῆς τε ὕλης καὶ τοῦ ὅθεν ἡ κίνησις, ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐθὲν σαφῶς ἀλλ' οἷον ἐν ταῖς μάχαις οἱ ἀγύμναστοι ποιοῦσιν· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι περιφερόμενοι τύπτουσι πολλάκις καλὰς πληγάς, ἀλλ' οὔτε ἐκεῖνοι ἀπὸ ἐπιστήμης οὔτε οὗτοι ἐοίκασιν εἰδέναι ὅ τι λέγουσιν· σχεδὸν γὰρ οὐθὲν χρώμενοι φαίνονται τούτοις ἀλλ' ἢ κατὰ μικρόν. Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ[15] χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.

Por tanto, es manifiesto, como decimos, que ya antes del momento presente éstos tocaron las dos causas distinguidas por nosotros en los libros sobre física, a saber, la materia y el origen del movimiento, pero lo hicieron oscuramente y sin claridad alguna, sino comportándose como se conducen en los combates los poco entrenados. También éstos, dando vueltas, asestan muchas veces buenos golpes; pero no lo hacen porque sepan, como tampoco aquéllos parecen comprender lo que dicen, pues muestran no hacer uso de ello casi en absoluto, excepto en contadas ocasiones. En efecto, Anaxágoras se vale artificiosamente del entendimiento para la confección del mundo y, así, cuando duda sobre la causa por la cual algo sucede necesariamente, entonces lo saca a escena, mientras que para el resto de los acontecimientos prefiere asignar cualquier causa antes que el entendimiento.

[15] μηχανῇ δὲ τῷ νῷ Ἀναξαγόραν εἶπε χρῆσθαι, ὡς ἐν ταῖς τραγῳδίαις οἱ θεοὶ παράγονται ἀπὸ μηχανῆς ἐν τοῖς ἀπόροις· ὃ καὶ αὐτὸς ἐξηγήσατο (Alexander, *In Metaph.*, CAG 35, vv. 1-3). Alejandro de Afrodisia se refiere al *deus ex machina* criticado en la *Poética*, donde se impugnan las intervenciones teatrales contrarias a la lógica establecida por los acontecimientos: φανερὸν οὖν ὅτι καὶ τὰς λύσεις τῶν μύθων ἐξ αὐτοῦ δεῖ τοῦ μύθου συμβαίνειν, καὶ μὴ ὥσπερ ἐν τῇ Μηδείᾳ ἀπὸ μηχανῆς (…) ἄλογον δὲ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς πράγμασιν (*Poet.*, 15, 1454 a 37 – 1454 b 3). Una metáfora dramática aun más explícita aplicada a la metafísica puede verse en *Metaph.*, N, 3, 1090 b 20.

T45. Ibíd., A, 6, 988 a 7-17.

Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν), καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν.

Esto explicó Platón sobre lo que estamos investigando. A partir de lo dicho resulta evidente que sólo utilizó dos causas, a saber, el qué es y la relativa a la materia. Las especies son causas del qué es para cada una de las demás cosas, mientras, para las especies mismas, es lo Uno. También es causal la materia, de la cual en cuanto sujeto se predican, bien las especies en las cosas sensibles, bien lo Uno en las especies; constituye asimismo una Díada formada por lo grande y lo pequeño. Además, atribuyó la causa del bien a un elemento y la del mal al otro, algo que, como decimos, también intentaron algunos entre los primeros filósofos, como Empédocles y Anaxágoras.

T46. Ibíd., A, 7, 988 a 23-28.

οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἄν τε μίαν ἄν τε πλείους ὑποθῶσι, καὶ ἐάν τε σῶμα ἐάν τε ἀσώματον τοῦτο τιθῶσιν (οἷον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων, οἱ δ' Ἰταλικοὶ τὸ ἄπειρον, Ἐμπεδοκλῆς δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα, Ἀναξαγόρας δὲ τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν…

Todos hablan del principio que actúa como materia, ya supongan una, ya varias, sea que la consideren un cuerpo, sea que la crean incorpórea; como hizo Platón al hablar sobre lo grande y lo pequeño, los itálicos sobre lo infinito, Empédocles con el fuego, la tierra, el agua y el aire, Anaxágoras con la infinitud de las cosas de partes semejantes…

T47. Ibíd., A, 7, 988 a 32-34.

οὗτοι μὲν οὖν ταύτης τῆς αἰτίας ἥψαντο μόνον, ἕτεροι δέ τινες ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (οἷον ὅσοι φιλίαν καὶ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα ποιοῦσιν ἀρχήν).

Éstos, por tanto, sólo tocaron esta causa, pero algunos otros también el principio de donde procede el movimiento, como aquellos que consideran principio a la amistad y la contienda, al entendimiento o al amor.

T48. Ibíd., A, 7, 988 b 6-16. [Lanza 58+]

τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν· ὡς δ' αὕτως καὶ οἱ τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν τῆς μὲν οὐσίας αἴτιόν φασιν εἶναι, οὐ μὴν τούτου γε ἕνεκα ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι, ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τἀγαθὸν αἴτιον· οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν.

Aquello por mor de lo cual se llevan a cabo las acciones, cambios y movimientos lo llaman en cierto modo causa, pero no lo dicen expresamente ni que lo sea por naturaleza. Los que hablan del entendimiento o de la amistad como si fueran el Bien, introdujeron tales causas, pero no tratan esas cosas como aquello por mor de lo cual existe o se genera algo de los entes, sino como aquello de donde proceden los movimientos. Igualmente, quienes afirman que lo Uno y lo Ente constituyen tal naturaleza, sostienen que son la causa de la sustancia, pero no es ni se genera por mor de ellos, de manera que a éstos les sucede que, en cierto modo, dicen y no dicen que el bien es causa, porque no se expresan en sentido absoluto sino por accidente.

T49. Ibíd., A, 8, 989 a 30 – 989 b 21. [DK 59 A 61, Lanza]

Ἀναξαγόραν δ' εἴ τις ὑπολάβοι δύο λέγειν στοιχεῖα, μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, *ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μέντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν. ἀτόπου γὰρ ὄντος καὶ ἄλλως τοῦ φάσκειν μεμῖχθαι τὴν ἀρχὴν πάντα, καὶ διὰ [989 b] τὸ συμβαίνειν ἄμικτα δεῖν προϋπάρχειν καὶ διὰ τὸ μὴ πεφυκέναι τῷ τυχόντι μίγνυσθαι τὸ τυχόν, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τὰ πάθη καὶ τὰ συμβεβηκότα χωρίζοιτ' ἂν τῶν οὐσιῶν (τῶν γὰρ αὐτῶν μῖξίς ἐστι καὶ χωρισμός),* ὅμως εἴ τις ἀκολουθήσειε συνδιαρθρῶν ἃ βούλεται λέγειν, ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων. *ὅτε γὰρ οὐθὲν ἦν ἀποκεκριμένον, δῆλον ὡς οὐθὲν ἦν ἀληθὲς εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας ἐκείνης, λέγω δ' οἷον ὅτι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν ἢ φαιὸν ἢ ἄλλο

χρῶμα, ἀλλ᾽ ἄχρων ἦν ἐξ ἀνάγκης· εἶχε γὰρ ἄν τι τούτων τῶν χρωμάτων· ὁμοίως δὲ καὶ ἄχυμον τῷ αὐτῷ λόγῳ τούτῳ, οὐδὲ ἄλλο τῶν ὁμοίων οὐθέν· οὔτε γὰρ ποιόν τι οἷόν τε αὐτὸ εἶναι οὔτε ποσὸν οὔτε τί. τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ, τοῦτο δὲ ἀδύνατον μεμιγμένων γε πάντων· ἤδη γὰρ ἂν ἀπεκέκριτο, φησὶ δ᾽ εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν.* ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός, *ὥστε λέγει μὲν οὔτ᾽ ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον.*

Respecto de Anaxágoras, si uno supusiera que habla de dos elementos, no se apoyaría exactamente en su discurso tal como él mismo lo determinó, pero él lo habría aceptado necesariamente si se lo hubieran propuesto. En efecto, es absurdo afirmar que todas las cosas estén mezcladas al principio porque [989 b] ello supondría que deberían haber preexistido sin mezcla y, además, cualquier cosa no puede mezclarse con cualquiera; se añade a esto que las pasiones y los accidentes habrían de ser separables de las sustancias, pues de existir su mezcla, también existe su separación. Sin embargo, si uno siguiera su discurso, precisando en su compañía aquello que él intenta decir, acaso podría resultar que habla de un modo muy moderno. Así, cuando nada había sido separado todavía, entonces tampoco podía decirse nada con verdad respecto de aquella sustancia; quiero decir, que no era ni blanca, ni negra, ni gris, ni de ningún otro "color" (fr. 4b), sino necesariamente incolora, pues de lo contrario habría de tener alguno de tales colores; de igual manera y por la misma razón, estaría desprovista de sabor, así como de todo otro rasgo semejante, porque no habría ninguna cualidad, ninguna cantidad, ni cosa alguna. Para ello tendrían que estar en ella las especies de tal modo que fueran predicables de alguna manera particular y, entonces, deberían estar ya separadas, pero esto es imposible si todas las cosas están mezcladas. Efectivamente, dice que todas las cosas están mezcladas "excepto el entendimiento" (fr. 11), el cual es el "único" sin mezcla y "puro" (fr. 12). Según esto, a éste le resulta estar diciendo que los principios son lo Uno, lo cual es simple y sin mezcla, y lo Otro; como cuando ponemos lo indeterminado hasta ver que participa de cierta especie. De esta manera, éste no se expresa ni rectamente ni con claridad alguna, si bien intenta asemejarse a los que han hablado con posterioridad a él y a los más conocidos hoy en día.

T50. Ibíd., A, 9, 991 a 8-22 [Lanza 61+] = M, 5, 1079 b 12 - 27.

πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὔδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον (ῥᾴδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν)· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τἆλλα κατ' οὐθένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι. τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς.

Entre todas estas dificultades, la que uno encontraría más embarazosa sería cómo se vinculan las Especies con las cosas eternas o con las generables y corruptibles, pues no serían causa del movimiento ni del cambio para ellas. Ni siquiera cooperan en absoluto para la ciencia que versa sobre las demás cosas, pues no constituyen tampoco la sustancia de éstas, ya que en tal caso deberían estar presentes en ellas. Tampoco intervendrían en el ser, si no están en los entes que participan de ellas. Según esto, podría creerse que constituyen una causa análoga a lo blanco mezclado con lo blanco; pero esta explicación, dada primero por Anaxágoras y después sostenida por Eudoxo y algunos otros, es fácilmente refutable, porque enseguida se pueden añadir muchos imposibles que se siguen de tal opinión. En definitiva, no puede decirse que algo dependa de las ideas según ninguno de los modos en los cuales esto podría predicarse. Así, aseverar que son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas, es pronunciar palabras vacías y formular metáforas poéticas.

T51. Ibíd., Γ, 4, 1007 b 18-29. [Lanza 61+]

ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γάρ τῳ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής. καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν

ἐοίκασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὂν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν.

Además, si todas las contradicciones predicadas respecto de lo mismo son simultáneamente verdaderas, es evidente que todas las cosas serían una sola. En efecto, la misma cosa sería trirreme, muro y hombre, si de un todo se puede predicar, sea la afirmación, sea la negación. Semejante conclusión les resulta necesariamente a los que sostienen el razonamiento de Protágoras. Así, a quien le pareciese que el hombre no es trirreme, sería evidente que no es trirreme; pero a la vez también lo sería, dado que la contradictoria sería asimismo verdadera. De tal modo, sucedería lo de Anaxágoras, que "todas las cosas estarían juntas" (fr. 1); luego ninguna existiría verdaderamente. Parece que mencionaron lo infinito y, creyendo hablar del ente, en realidad hablan de lo no ente, porque lo infinito es ente en potencia y no en acto.

T52. Ibíd., Γ, 5, 1009 a 22-28.[16]

ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαποροῦσιν αὕτη ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν, ἡ μὲν τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ὁρῶσιν ἐκ ταὐτοῦ γιγνόμενα τἀναντία· εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται γίγνεσθαι τὸ μὴ ὄν, προϋπῆρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἄμφω ὄν, ὥσπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμῖχθαι πᾶν ἐν παντί φησι καὶ Δημόκριτος.

Esta opinión, a saber, que las contradicciones y los contrarios subsisten simultáneamente, les vino por los sentidos, vacilando al ver que de una misma cosa se generaban los contrarios. Si no cabe que el no ente se genere, el objeto preexistió de idéntico modo, siendo ambas cosas a la vez, tal como Anaxágoras dice que todo está mezclado en todo (fr. 4b, 6, 11, 12) e igualmente Demócrito.

T53. Ibíd., Γ, 5, 1009 b 25-28. [DK 59 A 28]

Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν.

Es recordado un aforismo de Anaxágoras transmitido a algunos de sus discípulos, que los entes serían para ellos tal como los supusieran.

[16] Este texto fue incluido por Иван Д. Рожанский, *Анаксагор* (Москва: Наука, 1972) 275 complementando a DK 59 A 61.

T54. Ibíd., Γ, 8, 1012 a 24-28. [Lanza 61+]

ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὁ δ' Ἀναξαγόρου, εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, πάντα ψευδῆ· ὅταν γὰρ μιχθῇ, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μῖγμα, ὥστ' οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές.

El razonamiento de Heráclito, quien, al decir que todas las cosas son y no son, parece hacer todo verdadero; por su parte, el de Anaxágoras, según el cual las contradicciones estarían mezcladas, parece hacer todo falso. Mientras la mezcla permanece mezclada no es buena ni tampoco no buena, de modo que no se puede decir nada verdadero.

T55. Ibíd., I, 6, 1056 b 27-31. [DK 59 A 60]

ὀλίγα δ' ἁπλῶς τὰ δύο· πλῆθος γάρ ἐστιν ἔλλειψιν ἔχον πρῶτον (διὸ καὶ οὐκ ὀρθῶς ἀπέστη Ἀναξαγόρας εἰπὼν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλήθει καὶ μικρότητι, ἔδει δ' εἰπεῖν ἀντὶ τοῦ "καὶ μικρότητι" "καὶ ὀλιγότητι"· οὐ γὰρ ἄπειρα), ἐπεὶ τὸ ὀλίγον οὐ διὰ τὸ ἕν, ὥσπερ τινές φασιν, ἀλλὰ διὰ τὰ δύο.

Dos cosas son pocas en sentido absoluto, porque se trata de la primera cantidad tal que existe una inferior. Por eso, Anaxágoras se expresó incorrectamente al decir que "todas las cosas estaban juntas, infinitas en cantidad y en pequeñez" (fr. 1), debiendo haber dicho "en poquedad," en lugar de "en pequeñez," pues bajo tal aspecto no son infinitas. En efecto, lo poco no se dice a causa de lo uno, como algunos afirman, sino a causa de dos.

T56. Ibíd., K, 6, 1063 b 19-30. [Lanza 61]

ὁμοίως δ' οὐδὲ τῶν ἀνὰ μέσον οὐδὲν οἷόν τε κατηγορεῖσθαι καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ· λευκοῦ γὰρ ὄντος τοῦ ὑποκειμένου λέγοντες αὐτὸ εἶναι οὔτε μέλαν οὔτε λευκὸν ψευσόμεθα· συμβαίνει γὰρ εἶναι λευκὸν αὐτὸ καὶ μὴ εἶναι· θάτερον γὰρ τῶν συμπεπλεγμένων ἀληθεύσεται κατ' αὐτοῦ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἀντίφασις τοῦ λευκοῦ. οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τἀναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν· ὅταν γὰρ ἐν παντὶ φῇ παντὸς εἶναι μοῖραν, οὐδὲν μᾶλλον εἶναί φησι γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὁποιανοῦν ἐναντιώσεων, εἴπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον.

De igual modo, no podría predicarse ningún término medio de una misma cosa. En efecto, cuando el sujeto fuera blanco y se dijera que no es ni negro ni blanco, se mentiría; porque en él coincidiría ser blanco y no serlo. Ciertamente, se predicaría de él con verdad el otro término vinculado a él, o sea, el contradictorio de lo blanco. Así, no cabe alcanzar la verdad ni hablando como Heráclito ni como Anaxágoras. De lo contrario, ocurriría que juzgamos acerca de lo mismo cosas contrarias. En efecto, cuando afirma que "en todo hay parte de todo" (fr. 11, 12), dice que nada es más dulce que amargo y así respecto de las restantes oposiciones, puesto que todo existe en todo no sólo en potencia sino incluso en acto y separadamente.

T57. Ibíd., Λ, 2, 1069 b 14-32. [DK 59 A 61, Lanza+]

ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν (οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ' αὐξήσεως καὶ φθίσεως), ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ *ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἕν· βέλτιον γὰρ ἢ "ὁμοῦ πάντα" – καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου,* καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν – "ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ"· ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι.
(…)
οὐδ' ἱκανὸν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα· διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ, ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο ἀλλ' οὐχ ἕν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ οὗ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει.

Necesariamente, pues, la materia habrá de cambiar, siendo en potencia ambas cosas. Puesto que el ente es doble, todo cambia partiendo del ente en potencia hasta el ente en acto; como de lo blanco en potencia se pasa a lo blanco en acto e igualmente sucede con el aumento y la disminución. De tal manera, no sólo es posible que algo se genere por accidente a partir del no ente, sino también que todo se genere a partir del ente, pero ente en potencia y no ente en acto. Esto es lo Uno de Anaxágoras, pues es mejor que "todo junto" (fr. 1).[17] También es tal la mezcla de Empédocles y de Anaximandro y, como dice Demócrito, "todas las cosas estaban juntas en potencia, pero no en acto." Así, éstos, en cierto modo, alcanzaron a tocar la materia.
(…)

[17] Cf. *Metaph.*, Λ, 6, 1071 b 27; 8, 1072 a 19s.

No basta con decir que "todas las cosas estaban juntas" (fr. 1) porque, si las cosas se diferencian en virtud de la materia, ¿cómo han llegado a ser infinitas cosas y no una sola? En efecto, el entendimiento es uno solo, de modo que, siendo una sola la materia, únicamente se habría producido en acto aquello que la materia es en potencia.

T58. Ibíd., Λ, 6, 1072 a 3-6. [Lanza 56+]

τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἴεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς ἔστι δ' ὡς οὔ (εἴρηται δὲ πῶς)· ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια).

Creer que la potencia es anterior al acto es en cierto sentido correcto pero en otro sentido no —ya se dijo cómo—. Anaxágoras testimonia que el acto es anterior, pues el entendimiento es acto.

T59. Ibíd., Λ, 10, 1075 b 8-11. [Lanza 58]

Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ. ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν· ἡ γὰρ ἰατρική ἐστί πως ἡ ὑγίεια. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ.

Anaxágoras establece el bien como principio en cuanto moviente, pues "el entendimiento mueve" (fr. 13); pero mueve por mor de algo, luego se trata de algo distinto,[18] a menos que suceda como decimos nosotros: la medicina es en cierto modo la salud. También resulta absurdo no fijar un contrario para el bien y para el entendimiento.

T60. Ibíd., N, 4, 1091 a 29 – 1091 b 12. [Lanza 100a+]

ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί·
(…)
ἐπεὶ οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῷ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι, καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας.

[18] Teniendo en cuenta la última sentencia citada, lo más razonable es pensar que ὥστε ἕτερον significa: "luego aquello por lo cual mueve (es decir, el bien) es distinto del entendimiento."

Existe una dificultad tal que merece reprensión quien pretenda solucionarla fácilmente: ¿cómo se encuentran los elementos y los principios respecto de lo bueno y lo bello?
(…)
Aquellos que no son puramente poetas y no dicen todo con fábulas, como Ferécides y algunos otros, suponen que lo primero que genera es lo mejor; así también los magos y algunos de los sabios posteriores, como Empédocles y Anaxágoras, pues aquel hizo de la amistad un elemento y éste hizo del entendimiento un principio.

T61. *Ethica Nicomachea*, VI, 7, 1141 b 2-8. [DK 59 A 30]

ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.

Según lo dicho, es evidente que la sabiduría es ciencia y entendimiento de las cosas por naturaleza más nobles. Por esto, se dice que Anaxágoras, Tales y los sabios como ellos son sabios pero no prudentes, viendo que ignoran lo que les conviene; se afirma que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no se interesan por los bienes humanos.

T62. Ibíd., VII, 14, 1154 b 7-9. [DK 59 A 94, Lanza]

ἀεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῷον, ὥσπερ καὶ οἱ φυσιολόγοι μαρτυροῦσι, τὸ ὁρᾶν, τὸ ἀκούειν φάσκοντες εἶναι λυπηρόν· *ἀλλ' ἤδη συνήθεις ἐσμέν, ὡς φασίν.*

Siempre sufre el animal, como atestiguan los fisiólogos.[19] Dicen que ver y oír es doloroso, pero —según afirman éstos— estamos acostumbrados a ello.

[19] El texto fue incorporado por Diels debido a la similitud —que ya viera Aspasio— con la noticia sobre Anaxágoras transmitida por Teofrasto: cf. *De sensu*, 29.

T63. Ibíd., X, 8, 1179 a 13-16. [DK 59 A 30]

ἔοικε δὲ καὶ Ἀναξαγόρας οὐ πλούσιον οὐδὲ δυνάστην ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαίμονα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν εἴ τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς· *οὗτοι γὰρ κρίνουσι τοῖς ἐκτός, τούτων αἰσθανόμενοι μόνον.*

Al parecer, tampoco Anaxágoras suponía al hombre feliz rico o poderoso, diciendo que no sería de extrañar que tal sujeto resultase extravagante al vulgo, porque éste juzga por lo exterior, lo cual es lo único que ve.

T64. *Ethica Eudemia*, I, 4, 1215 b 6-14. [DK 59 A 30*]

Ἀναξαγόρας μὲν ὁ Κλαζομένιος ἐρωτηθεὶς τίς ὁ εὐδαιμονέστατος, "οὐθείς", εἶπεν, "ὃν σὺ νομίζεις· ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη"· τοῦτον δ' ἀπεκρίνατο τὸν τρόπον ἐκεῖνος, ὁρῶν τὸν ἐρόμενον ἀδύνατον ὑπολαμβάνοντα μὴ μέγαν ὄντα καὶ καλὸν ἢ πλούσιον ταύτης τυγχάνειν τῆς προσηγορίας, αὐτὸς δ' ἴσως ᾤετο τὸν ζῶντα ἀλύπως καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἤ τινος θεωρίας κοινωνοῦντα θείας, τοῦτον ὡς ἄνθρωπον εἰπεῖν μακάριον εἶναι.

Al ser preguntado Anaxágoras, el Clazomenio, acerca de quién fuera el hombre más feliz, dijo: "No quien tú piensas, sino uno que quizá a ti te resultase extravagante." Respondió de tal modo viendo que quien preguntaba no era capaz de suponer que tal apelativo pudiera convenirle sino a alguien grande, hermoso o rico. Él, por su parte, quería decir que feliz era aquel hombre que, libre de pesares y con pureza, viviera entregado a lo justo o acaso quien participara en algo de la divina contemplación.

T65. Ibíd., I, 5, 1216 a 11-16. [DK 59 A 30]

τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διαποροῦντα τοιαῦτ' ἄττα καὶ διερωτῶντα τίνος ἕνεκ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι "τοῦ" φάναι "θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν". *οὗτος μὲν οὖν ἐπιστήμης τινὸς ἕνεκεν τὴν αἵρεσιν ᾤετο τιμίαν εἶναι τοῦ ζῆν.*

Anaxágoras, según dicen, respondía así a uno que dudaba sobre tales cosas y se interrogaba continuamente la razón por la cual se debería preferir nacer que no haber nacido: "Para contemplar —dijo— el cielo

y el orden del mundo entero." Así, éste pensaba que la elección de vivir era noble si se hacía por mor de algún saber.

T66. *Rhetorica*, II, 23, 1398 b 10-17. [DK 59 A 23]

καὶ ὡς Ἀλκιδάμας, ὅτι πάντες τοὺς σοφοὺς τιμῶσιν·
(…)
καὶ Λαμψακηνοὶ Ἀναξαγόραν ξένον ὄντα ἔθαψαν καὶ τιμῶσι ἔτι καὶ νῦν.

También [se puede razonar afirmando que], como decía Alcidamante, todos honran a los sabios:
(…)
Los de Lámpsaco honraron a Anaxágoras y, a pesar de ser extranjero, le dieron sepultura; e incluso ahora lo veneran.

T67. *Protrepticus*, ed. Ross, fr. 5. Cf. Iamblichus, *De communi mathematica scientia*, 26. [Lanza 100a+]

Γεγόνασι δέ τινες, οἱ μὲν παλαιοὶ οἱ δὲ νέοι, οἵτινες τὴν ἐναντίαν δόξαν περὶ τῶν μαθημάτων ἐξενηνόχασι, ψέγοντες αὐτὰ ὡς παντελῶς ἄχρηστα καὶ πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον οὐδὲν συμβαλλόμενα. ἔνιοι δὲ οὕτως ἐπιχειροῦσιν· εἰ ἀχρεῖον αὐτῶν τὸ τέλος, δι' ὅπερ αὐτὰ μανθάνειν φασὶ δεῖν οἱ φιλόσοφοι, πολὺ πρότερον ἀνάγκη μάταιον εἶναι τὴν περὶ ταῦτα σπουδήν. περὶ δὲ τοῦ τέλους σχεδὸν ὁμολογοῦσι πάντες οἱ δοκοῦντες περὶ αὐτὴν μάλιστα ἠκριβωκέναι. φασὶ γὰρ οἱ μὲν εἶναι τὴν τῶν ἀδίκων καὶ δικαίων καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμην, ὁμοίαν οὖσαν γεωμετρίᾳ καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς τοιαύταις, οἱ δὲ τὴν περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας φρόνησιν, οἵαν οἵ τε περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Παρμενίδην εἰσηγήσαντο.

Hubo algunos entre los antiguos y otros entre los modernos que sostuvieron opiniones contrapuestas acerca de las matemáticas, censurándolas como totalmente inútiles y sin provecho alguno para la vida humana. Algunos argumentaban de la siguiente manera. Si es inútil el fin por el cual dicen los filósofos que deben ser estudiadas, entonces mucho más vano será esforzarse por ellas. Acerca de tal fin están de acuerdo casi todos quienes piensan que es necesario investigarlas con gran precisión. En efecto, unos dicen que consiste en la ciencia que versa sobre las cosas injustas y las justas, las malas y las buenas, la cual sería parecida a la geometría y las demás ciencias similares; otros, en cambio, dicen que es el saber tocante a la natura-

leza y a una verdad de tal suerte, como propusieron los partidarios de Anaxágoras y Parménides.

T68. Ibíd., ed. Ross, fr. 10c. Cf. Iamblichus, *Protrepticus*, 8. [DK 59 A 48*]

'ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός', εἴτε Ἑρμότιμος εἴτε Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο, καὶ ὅτι 'ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος'.

En efecto, "entre las cosas que hay en nosotros, es el dios el entendimiento,"[20] ora lo haya dicho Hermótimo, ora Anaxágoras; y también: "La existencia mortal participa de cierto dios."

T69. Ibíd., ed. Ross, fr. 11. Cf. Iamblichus, *Protrepticus*, 9.

καὶ τοῦτό ἐστι τῶν ὄντων οὗ χάριν ἡ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός. τί δὴ τοῦτό ἐστι Πυθαγόρας ἐρωτώμενος, 'τὸ θεάσασθαι' εἶπε 'τὸν οὐρανόν', καὶ ἑαυτὸν δὲ θεωρὸν ἔφασκεν εἶναι τῆς φύσεως καὶ τούτου ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον. καὶ Ἀναξαγόραν δέ φασιν εἰπεῖν ἐρωτηθέντα τίνος ἂν ἕνεκα ἕλοιτο γενέσθαι τις καὶ ζῆν, ἀποκρίνασθαι πρὸς τὴν ἐρώτησιν· ὡς 'τοῦ θεάσασθαι [τὰ περὶ] τὸν οὐρανὸν καὶ <τὰ> περὶ αὐτὸν ἄστρα τε καὶ σελήνην καὶ ἥλιον', ὡς τῶν ἄλλων γε πάντων οὐδενὸς ἀξίων ὄντων.

Entre todas las cosas, es por ésta que la naturaleza y el dios nos han generado. Así, al ser preguntado por cuál fuera ella, dijo Pitágoras: "Para contemplar el cielo." Él mismo se declaró contemplador de éste y de la naturaleza, afirmando que había venido a la vida por tal motivo. También se cuenta que Anaxágoras, al preguntarle uno si por alguna razón era preferible nacer y vivir, respondió a quien le interrogaba: "Para contemplar el cielo, así como los astros, la luna y el sol en torno suyo," como si las demás cosas no fueran de ningún valor.

[20] Se trata de una cita que aparece en Eurípides (ed. Nauck, fr. 1018; cf. *Troiades*, 886; DK 59 A 20c), razón por la cual varios estudiosos han considerado que la referencia a Hermótimo y Anaxágoras es añadida por Jámblico, en base a Aristoteles, *Metaph.*, A, 3, 984 b 18-20. Cf. Aristotele. *I Dialoghi*, ed. Marcelo Zanatta (Milano: BUR, 2008) 278, nota 79.

T70. *De poetis*, ed. Ross, fr. 7. Cf. Diogenes Laertius, II, 46. [DK 59 A 25]

καθά φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τρίτῳ Περὶ ποιητικῆς, ἐφιλονείκει
(…)
Ἀναξαγόρᾳ Σωσίβιος.

Según dice Aristóteles en el tercer libro *Sobre la poética*,
(…)
Sosibio atacó a Anaxágoras.

TABLA DE CONCORDANCIAS CON DIELS-KRANZ

DK 59 A		**DK 59 A**	
23	T66	**68**	T20
25	T70		T9
28	T53	**73**	T14
30	T61	**80**	T26
	T63	**81**	T25
	T64	**84**	T29
	T65	**85**	T27
43	T42	**88**	T16
	T18	**89**	T28
45	T6	**94**	T62
46	T21	**99**	T30
47	T44	**100**	T30
48	T68		T31
50	T8		T32
52	T2		T33
	T21	**102**	T38
55	T31	**105**	T37
56	T12	**107**	T41
58	T43	**114**	T40
60	T55	**115**	T35
61	T57		
	T49		

BIBLIOGRAFÍA

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

AA. VV. *Dictionnaire des philosophes*. Paris: Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 2001.

Audi, Robert, ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1999.

Bonitz, Hermannus. *Index Aristotelicus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

Borchert, Donald M., ed. *Encyclopedia of Philosophy*. Farmington Hills: Thomson Gale, ^{2}2006.

Brunschwig, Jacques, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin, ed. *Le savoir grec. Dictionnaire critique*. Paris: Flammarion, 1996.

Cancik, Hubert und Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte), ed. *Der neue Pauly*. Brill Online, 2012.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.

Craig, Edward, ed. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998.

Edwards, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1967.

Fastiggi, Robert L., ed. *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy*. Detroit: Gale, 2013.

Fernández Labastida, Francisco, Juan Andrés Mercado, ed. *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. URL = <http://www.philosophica.info>.

Fieser, James and Bradley Dowden, ed. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL = <http://www.iep.utm.edu/>.

Frisk, Hjalmar. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Winter, 1960.

Gagarin, Michael, ed. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece & Rome*. Oxford: Oxford UP, 2010.

Goulet, Richard, ed. *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1989-2012.

Horn, Christoph und Christof Rapp, ed. *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München: Beck, 2002.

Huisman, Denis, ed. *Dictionnaire des philosophes*. Paris: PUF, 1984.

Lewis, Charlton T. and Charles Short. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.

Liddell, Henry G. and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

Meyer, Leo. *Handbuch der griechischen Etymologie*. Leipzig: S. Hirzel, 1901.

Pauly, August Friedrich, Georg Wissowa, ed. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: Metzler, 1893-1978.

Radici Colace, Paola, Silvio M. Medaglia, Livio Rossetti, Sergi Sconocchia, ed. *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*. Pisa: Fabrizio Serra, 2010.

Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española* (^{22}2001). URL = <http://lema.rae.es/drae/>.

Zalta, Edward N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <http://plato.stanford.edu/>.

Zeyl, Donald J., ed. *Encyclopedia of Classical Philosophy*. Westport: Greenwood, 1997.

EDICIONES Y TRADUCCIONES DE AUTORES ANTIGUOS

Además de las ediciones abajo indicadas, me ha sido de gran utilidad la base de datos Thesaurus Linguae Grecae (URL = <http:// www.tlg.uci.edu/>), a la cual he tenido acceso gracias a la Biblioteca Nacional de Baviera. Excepto cuando indico lo contrario, todas las traducciones citadas son mías.

Colecciones de textos de los filósofos presocráticos

Barnes, Jonathan. *Early Greek Philosophy*. London: Penguin, 2001.

Bernabé, Alberto. *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza, 2008.

Bornheim, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. Sâo Paulo: Cultrix, 1998.

Capelle, Wilhelm. *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Alfred Kröner, ^{9}2008.

Colli, Giorgio. *La sapienza greca*. 3 vols. Milano: Adelphi, 1993-2006.

Cordero, Néstor Luis, Francisco José Olivieri, Ernesto la Croce y Conrado Eggers Lan. *Los filósofos presocráticos*. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1985 (Anaxágoras es traducido por Conrado Eggers Lan).

Cornavaca, Ramón. *Presocráticos, Fragmentos*. 2 vols. Buenos Aires: Losada, 2008-2009.

Diels, Hermann und Walther Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. Berlin: Weidmann, 1951-75.

Dumont, Jean-Paul. *Les Présocratiques*. Paris: Gallimard, 1988.

Eggers Lan, Conrado y Victoria E. Juliá. *Los filósofos presocráticos*. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1981.

Fairbanks, Arthur. *The First Philosophers of Greece*. London: K. Paul, Trench, Trübner, 1898.

Ferrer Gràcia, Joan. *El pensament presocràtic. De Tales a Demòcrit*. Girona: Ela Geminada, 2011.

Freeman, Kathleen. *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge: Harvard UP, 1948.

García Bacca, Juan David. *Los presocráticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Gemelli Marciano, M. Laura. *Die Vorsokratiker*. 3 vols. Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2007.

Giannantoni, Gabriele. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*. Bari: Laterza, 1969 (Anaxágoras es traducido por Renato Laurenti).

Graham, Daniel W. *The Texts of Early Greek Philosophy*. 2 vols. Cambridge: Cambridge UP, 2010.

Grünwald, Michael, Ernst Howald. *Die Anfänge der abendländischen Philosophie*. Zürich: Artemis, 1949.

Impara, Paolo. *Il pensiero filosofico prima di Socrate. Testimonianze e frammenti*. Roma: Armando, 1997.

Kranz, Walther. *Vorsokratiker Denker*. Berlin: Weidmann, 1959.

Lami, Alessandro. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*. Milano: BUR, 2012.

Mansfeld, Jaap. *Die Vorsokratiker*. 2 vols. Stuttgart: Reclam, 1983-1986.

_____ und Oliver Primavesi. *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Reclam, 2011.
McKirahan, Richard D. *Philosophy Before Socrates: An Introduction With Texts and Commentary*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2010.
Mullach, Friedrich Wilhelm August. *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. 3 vols. Paris: Firmin Didot, 1883.
Nestle, Wilhelm. *Die Vorsokratiker*. Jena: Eugen Diederichs, 1929.
Poratti, Armando, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero. *Los filósofos presocráticos*. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1986.
Reale, Giovanni. *I presocratici*. Milano: Bompiani, 2008 (Anaxágoras es traducido por Salvatore Obinu).
Voilquin, Jean. *Les penseurs grecs. De Thalès de Milet à Prodicos*. Paris: Garnier Frères, 1964.
Vuia, Octavian. *Remontée aux sources de la pensée occidentale. Héraclite, Parménide, Anaxagore*. Paris: Centre Roumain de Recherches, 1961.
Waterfield, Robin. *The First Philosophers. The Presocratics and Sophists*. New York: Oxford UP, 2000.
Weber, Franz Josef. *Fragmente der Vorsokratiker*. Paderborn: Schöningh, 1988.
Wright, M. R. *The Presocratics*. Bristol: Bristol Classical Press, 1985.

Anaxágoras

Cappelletti, Ángel J. *La filosofía de Anaxágoras*. Caracas: Sociedad venezolana de filosofía, 1984.
Curd, Patricia. *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia. A Text and Translation with Notes and Essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
Gershenson, Daniel E. & Daniel A. Greenberg. *Anaxagoras and the Birth of Physics*. New York: Blaisdell, 1964.
Gilardoni, Giovanni e Giampiero Giugnoli. *Anassagora. Frammenti e testimonianze*. Milano: Bompiani, 2002.
Martín, Juan. *Anaxágoras. Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar, 1982.
Lanza, Diego. *Anassagora. Testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1966.
Рожанский, Иван Дмитриевич. *Анаксагор*. Москва: Наука, 1972.
Schaubach, Eduardus. *Anaxagorae Clazomenii Fragmenta Quae Superserunt, Omnia, Collecta Commentarioque Illustrata*. Lipsiae: Hartmann, 1827.
Schorn, Wilhelmus. "Anaxagorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatae. Fragmenta Quae Supersunt Omnia Disposita et Illustrata." Phil. Diss., Universitas Fridericia Wilhelmia Rhenana, 1829.
Sider, David. *The Fragments of Anaxagoras*. Sankt Augustin: Academia, 2005.
Zafiropulo, Jean. *Anaxagore de Clazomène*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.

Platón

Burnet, Ioannes. *Platonis Opera*. Oxonii: Clarendon, 1900-1907.
Cornford, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

Aristóteles y corpus *aristotélico*

Bonitz, Hermannus. *Aristotelis* Metaphysica. Bonnae: Marcus, 1849.

Buchheim, Thomas, ed. Aristoteles. *Über Werden und Vergehen*. Darmstadt: Akademie, 2010.

Calvo Martínez, Tomás. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1988.

Candel Sanmartín, Miguel. *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos, 1982-1988.

_____. *Acerca del cielo; Meteorológicos*. Madrid: Gredos, 1996.

Cassin, Barbara. *Si Parménide. Le traité anonyme* De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire*. Villeneuve d'Ascq: Publications de l'Université de Lille III, 1980.

Diels, Hermannus. "Aristotelis qui fertur *De Melisso Xenophane Gorgia* libellus." *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1899-1900 (1900): 1-40.

Echandía, Guillermo R. de. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.

García Valdés, Manuela. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.

García Yebra, Valentín. *Poética*. Madrid: Gredos, 1974.

_____. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.

Hicks, R. D., ed. Aristotle. *De Anima*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1965.

Jiménez Sánchez-Escariche, Elvira and Almudena Alonso Miguel. *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*. Madrid: Gredos, 2000.

La Croce, Ernesto and Alberto Bernabé Pajares. *Acerca de la generación y la corrupción; Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 1987.

Nicolaus Damascenus. *De Plantis. Five Translations*. Edited by H.J. Drossaart Lulofs and E.L.J. Poortman, *Aristoteles Semitico-Latinus*. Amsterdam: North-Holland, 1989.

Pallí Bonet, Julio. *Ética nicomáquea; Ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos, 1992.

Racionero, Quintín. *Retórica*. Madrid: Gredos, 1994.

Reale, Giovanni. *Introduzione, traduzione e commentario della* Metafisica *di Aristotele*. Milano: Bompiani, 2004.

Ross, William D. *Aristotle's* Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon, 1958.

_____. *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon, 1960.

_____. *Aristotle. De Anima*. Oxford: Clarendon, 1961.

Sánchez, Ester. *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos, 1994.

Theiler, Willy, ed. Aristoteles. *Über die Seele*. Darmstadt: Akademie, 1983.

Trendelenburg, Friderichus A. *Aristotelis de Anima Libri Tres*. Berlin: Weber, 1877.

Tricot, Jean, ed. Aristote. *De l'âme*. Paris: Vrin, 1972.

_____, ed. Aristote. *La Métaphysique*. Paris: J. Vrin, 1981.

Wagner, Hans, ed. Aristoteles. *Physikvorlesung*. Darmstadt: Akademie, 1967.

Zanatta, Marcelo, ed. Aristotele. *I Dialoghi*. Milano: BUR, 2008.

Otros autores

Arnim, Johannes von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1905.
_____. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. 2. Berlin: Weidmann, 1952.
Bernabé Pajares, Alberto. *Fragmentos de épica griega arcaica*. Madrid: Gredos, 1979.
_____. *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars I*. Leipzig: Teubner, 1987.
_____. *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid: Akal, 2003.
_____. *Poetae Epici Graeci*. *Testimonia et Fragmenta. Pars II*. Monachii: Saur, 2004-2007.
Diels, Hermannus. *Doxographi Graeci*. Berolini: G. Reimeri, 1879.
Friedlein, Gottfried. *Procli Diadochi in Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*. Leipzig: Teubner, 1873.
García Novo, Elsa. *Aristófanes. Las Nubes. Lisístrata. Dinero*. Madrid: Alianza, 2002.
Giussani, Carlo. *Titus Carus Lucretius. De Rerum Natura*. Torino: Ermanno Loescher, 1896.
Gomperz, Theodor. *Philodem. Über Frömmigkeit*. Abtheilung 1. Leipzig: Teubner, 1866.
Heiberg, I.L. et al. *Corpus medicorum graecorum*. Lipsiae et Berolini: Teubner - Academiae Litterarum, 1914-2005.
Hiller, Eduardus. *Theon Smyrnaeus. Expositio Rerum Mathematicarum ad Legendum Platonem Utilium*. Lipsiae: Teubner, 1878.
Isnardi Parente, Margherita. *Speusippo. Frammenti*. Napoli: Bibliopolis, 1980.
_____, Tiziano Dorandi. *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*. Pisa: Edizioni della Normale, 2012.
Kern, Otto. *Orphicorum Fragmenta*. Berolini: Weidmann, 1922.
Klein, U. *Iamblichi de Communi Mathematica Scientia Liber*. Leipzig: Teubner, 1891.
Laks, André. *Diogène d'Apollonie*. Sankt Augustin: Academia, 2008.
Lasserre, François. *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*. Berlin: Walter de Gruyter, 1966.
Merkelbach, Reinhold, Martin L.West. *Fragmenta Hesiodea*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
Mette, H.J. *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*. Berlin: Akademie, 1959.
Nauck, A. *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1889.
Pistelli, H. *Iamblichi Protrepticus ad Fidem Codicis Florentini*. Leipzig: Teubner, 1888.
Tarán, Leonardo. *Speusippus of Athens*. Leiden: Brill, 1981.
Untersteiner, Mario. *Senofane. Testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1956.
Wendel, K. *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*. Berlin: Weidmann, 1935.
West, Martin L. *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
_____. *Iambi et elegi Graeci*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
Zaragoza Botella, Juan. *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos, 1993.

LITERATURA SOBRE ANAXÁGORAS Y SU RECEPCIÓN

Afnan, Ruhi Muhsen. *Zoroaster's Influence on Anaxagoras, the Greek Tragedians, and Socrates*. New York: Philosophical Library, 1969.

Althoff, Jochen. "Presocratic Discourse in Poetry and Prose: The Case of Empedocles and Anaxagoras." *Studies in History and Philosophy of Science* 43 (2012): 293-99.

Anton, John P. "*Anaxagoras and Socrates*." In *The Philosophy of Socrates. Elenchus, Ethics and Truth*, edited by Konstantinos J. Boudouris, vol. 2, 20-39. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1992.

Aravantinou, Anna. "Anaxagoras' Many Worlds." *Diotima* 21 (1993): 97-99.

Ariza Rodríguez, Sergio Reinel. "Zwischen Anaxagoras und Aristoteles: Das Problem der Prädikation in der klassischen Darstellung der Ideenlehre." Phil. Diss., Rheinischen Friedrich-Wilhems-Universität, 2010.

Arleth, Emil. "Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 8 (1895): 59-86, 190-205, 461-465.

Babut, Daniel. "Anaxagore jugé par Socrate et Platon." *Revue des études grecques* 91 (1978): 44-76.

Baffioni, Carmela. "Una « storia della filosofia greca » nell'Islam del XII secolo: II. Anassagora ed Empedocle." *Elenchos* 3 (1982): 87-107.

Banfi, Antonio. "I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del «Circolo di Pericle». Note di cronologia e di storia." *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 16 (1999): 3-85.

_____. "*La profezia del filosofo. Considerazioni su vita e dottrina di Anassagora*." In *Συγγραφή. Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*, edited by Delfino Ambaglio, 79-89. Como: New Press, 2001.

Bargrave-Weaver, D. "The Cosmogony of Anaxagoras." *Phronesis* 4 (1959): 77-91.

Barigazzi, Adelmo. "Una citazione di Anassagora in Plutarco." *Prometheus* 15 (1989): 193-98.

Beckel, Henricus. "Anaxagorae Doctrina de Rebus Animatis." Phil. Diss., Academia Regia Monasteriensi, 1868.

Bernabé, Alberto. "La física de Empédocles y Anaxágoras." *Seminario "Orotova" de Historia de la Ciencia* 6 (2000): 71-95.

Bicknell, Peter J. "Coins and the Presocratics I - Anaxagoras." *Apeiron* 1 (1967): 26-28.

_____. "Did Anaxagoras Observe a Sunspot in 467 B.C.?" *Isis* 59 (1968): 87-90.

Bignone, Ernesto. "La teoria del peso in Empedocle ed Anassagora." *Bollettino di Filologia Classica* 24 (1917-1918): 97-100.

Bloch, Kurt. "Anaxagoras und die Atomistik." *Classica et Mediaevalia* 20 (1959): 1-13.

Blumenthal, Albrecht von. "*Anaxagoras und Demokrit*." In *Festschrift. Walther Judeich zum 70. Geburtstag*, edited by Alexander Cartellieri, Albert Leitzmann, Theodor Meyer-Steineg, 13-27. Weimar: Hermann Böhlaus, 1929.

Богомолов, Алексей Сергеевич. "Анаксагор и диалектика." *Вопросы Философии* 30/9 (1977) 133-143.

Bose, Shannon du. "Anaxagoras' Theory of Mind." *Studies in Philosophical Psychology* 13 (1964): 50-54.

Breier, Friedrich. *Die Philosophie von Anaxagoras von Klazomene nach Aristoteles*. Berlin: G. Bethge, 1840.

Brennan, Tad. "The Text of Anaxagoras Fragment DK 59 B22." *The American Journal of Philology* 116 (1995): 533-37.

Brieger, Adolf. "Das atomistische System durch Correctur des anaxagoreischen entstanden." *Zeitschrift für klassische Philologie* 36 (1901): 161-186.

Brown, Robert D. "Lucretian Ridicule of Anaxagoras." *The Classical Quarterly* 33 (1983): 146-60.

Bröcker, Walter. "Die Lehre des Anaxagoras." *Kant-Studien* 42 (1942): 176-89.

Brumbaugh, Robert S. "The Book of Anaxagoras." *Ancient Philosophy* 11 (1991): 149-50.

Calder III, William M. "A Fragment of Anaxagoras in Thucydides?" *The Classical Quarterly* 34 (1984): 485-86.

Calvetti, Carla. "La metafisica di Anassagora." *Rivista di filosofia Neo-scolastica* 42 (1950): 422-46.

Camón Aznar, José. "Anaxágoras, Jenófanes y Fidias." *Revista de ideas estéticas* 31 (1973): 95-99.

Capelle, Wilhelm. "Anaxagoras." *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 43 (1919): 81-102, 169-198.

Capizzi, Antonio. "Anassagora come test: Una proposta metodologica sulle testimonianze." *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 40 (1992): 149-54.

Cappelletti, Ángel J. "Sobre el concepto del νοῦς de Anaxágoras." *Universidad Nacional del Litoral* 42 (1959): 53-68.

_____. "Anaxágoras y la filosofía de su época." *Revista Venezolana de Filosofía* 9 (1979): 33-52.

_____. "Teoría del conocimiento y ética de Anaxágoras." *Diánoia* 26 (1980): 229-40.

_____. "La idea del Nous y la teología de Anaxágoras." *Pensamiento* 40 (1984): 223-35.

Carbonara Naddei, Mirella. *ΣΠΕΡΜΑΤΑ, ΝΟΥΣ, ΧΡΗΜΑΤΑ nella dottrina di Anassagora*. Napoli: Libreria Scientifica, 1969.

_____. "Il ricordo di Anassagora nel 'Fedone' platonico." *Sophia* 40 (1972): 82-87.

Carus, Friedericus Augustus. *De Anaxagorae Cosmo-Theologiae Fontibus*. Lipsiae: Ioannes Ambrosius Barthius, 1797.

Cataudella, Quintino. "*Sul frammento di Anassagora 59[46] B 21 b*." In *Studia Florentina Alexandro Ronconi sexagenario oblata*, 69-76. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1970.

Cecco, Daniela De. "*Anassagora B4 DK (B4a; B4b): esame delle fonti*." In *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, edited by Stefania Giombini e Flavia Marcacci, 123-34. Passignano sul Trasimeno: Aguaplano, 2010.

Citroni Marchetti, Sandra. "Plinio il Vecchio, Anassagora e le pietre cadute dal sole." *Studi italiani di filologia classica* 5 (2007): 126-55.

Ciurnelli, Davide. *La filosofia di Anassagora*. Padova: CEDAM, 1947.

Clark, Gordon Haddon. "Empedocles and Anaxagoras in Aristotle's *De anima*." Phil. Diss., Pennsylvania, 1929.

Clemens, Franciscus Jacobus. "De Philosophia Anaxagorae Clazomenii." Phil. Diss., Universitate Litteraria Berolinensi, 1839.

Cleve, Felix M.L. *Die Philosophie des Anaxagoras. Versuch einer Rekonstruktion*. Wien: Carl Konegen, 1917.

_____. "The God of Anaxagoras." *The review of religion* 7 (1942): 124-26.

_____. *The Philosophy of Anaxagoras*. New York: King's Crown, 1949.

Cornford, Francis M. "Anaxagoras' Theory of Matter I-II." *The Classical Quarterly* 24 (1930): 14-30, 83-95.

Costard, George. *The Use of Astronomy in History and Chronology Exemplied in an Inquiry into the Fall of the Stone into the Aegospotamos Said to Have Been Foretold by Anaxagoras*. London: L. Davis and C. Reymers, 1764.

Couloubaritsis, Lambros. "La notion de matière chez Anaxagore." *Philosophical Inquiry* 2 (1980): 361-73.

_____. "L'action du Noûs chez Anaxagore." *Philosophical Inquiry* 3 (1981): 26-43.

Couprie, Dirk L. "Anaxagoras und die Größe der Sonne." *Hyperboreus* 12 (2006): 56-76.

_____. "Anaxagoras and Aristotle on the Sun at the Horizon." *Hyperboreus* 14 (2008): 39-49.

Curd, Patricia. "*The Metaphysics of Physics: Mixture and Separation in Empedocles and Anaxagoras*." In *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, edited by Victor Caston and Daniel W. Graham, 139-58. Burlington: Ashgate, 2002.

_____. "*Anaxagoras and the Theory of Everything*." In *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, edited by Patricia Curd and Daniel W. Graham, 230-49. Oxford: Oxford UP, 2008.

_____. "Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 25 (2009) 1-20.

_____. "*Anaxagoras*." In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece & Rome*, edited by Michael Gagarin, vol. 1, 104-05. Oxford: Oxford UP, 2010.

_____. "*Anaxagoras*." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*, edited by Edward N. Zalta. Accessed January 28, 2013. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/anaxagoras/>.

Czerny, Kurt. "Das Anaxagoras-Testimonium des Simplizius VS 59 A 41 und seine Quellen." Phil. Diss., Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, 1978.

D'Alessandro, Guido. "Anassagora, Platone e la spina nel fianco." *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 62 (2009): 217-22.

Davison, J. A. "Protagoras, Democritus, and Anaxagoras." *The Classical Quarterly* 3 (1953): 33-45.

Decharme, Paul. "Euripide & Anaxagore." *Revue des études grecques* 2 (1889): 234-244.

DeFilippo, Joseph G. "Reply to André Laks on Anaxagoras' ΝΟΥΣ." *The Southern Journal of Philosophy* 31 (1993): 39-48.

Degani, Enzo. "Arifrade l'anassagoreo." *Maia* 12 (1960): 190-217.

Dentler, Eberhard. "Die Grundprincipien der Philosophie des Anaxagoras." Phil. Diss., Ludwig-Maximilians-Universität zu München, 1897.

_____. "Der νοῦς nach Anaxagoras." *Philosophisches Jahrbuch* 11 (1898): 52-64, 166-181, 305-313.

Destrée, Pierre. "Platon et Leibniz, lecteurs d'Anaxagore." *L'antiquité classique* 68 (1999): 119-33.

Detienne, Marcel. "Les origines religieuses de la notion d'intellect. Hermotime et Anaxagore." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 154 (1964): 167-78.

Diano, Carlo. "*La data di pubblicazione della* syngraphè *di Anassagora*." In *Anthemon. Scritti di archeologia e di antichità classiche in onore di Carlo Anti*, edited by Giuseppe Fiocco, 235-52. Firenze: G. C. Sansoni, 1955.

_____. "Anassagora padre dell'umanesimo e la *melete thanatou*." *Giornale critico della filosofia italiana* 52 (1973): 162-77.

Disandro, Carlos A. *Filosofía y poesía en el pensar griego. Anaxágoras, Empédocles, Demócrito*. La Plata: Hostería Volante, 1974.

_____. "Prosa griega y *Noein*. Heráclito y Anaxágoras." *Limes* 3-4 (1991-1992): 93-104.

Driscoll, John A. "*The Anaxagorean Assumption in Aristotle's Account of Mind*." In *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edited by John P. Anton and Anthony Preus, vol. 5, 273-92. Albany: State University of New York, 1992.

Donnini Macciò, Maria Cristina. "‹Homoiomerè› e ‹homoiomèreiai› nella dossografia anassagorea." *Annali dell'istituto di filosofia* 2 (1980): 1-22.

Δραγώνα-Μονάχου, Μυρτὼ. "Το πρόβλημα τῶν «ὁμοιομερειῶν» τοῦ Ἀναξαγόρα." *Φιλοσοφία* 7 (1977): 162-231.

Drozdek, Adam. "Anaxagoras and the Everything in Everything Principle." *Hermes* 133 (2005): 163-77.

_____. "Anaxagoras' Cosmic Mind." *Estudios Clásicos* 127 (2005): 24-35.

Dumont, Jean-Paul. "*Anaxagore*." In *Dictionnaire des philosophes*, edited by Denis Huisman, vol. 1, 77-81. Paris: PUF, 1984.

Ђурић, Милош Н. "Етичка схватања у Емпедокла и Анаксагоре." *Živa Antika* 6 (1956): 93-118.

Dyck, Andrew R. "Anaxagoras the Allegorist?" *Rheinisches Museum für Philologie* 136 (1993): 367-68.

Erhard, Hubert. "Anaxagoras als Biologe." *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 35 (1942): 117-40.

Fimiani, Salvatore. "Alcune osservazioni sulla relazione tra il νοῦς e la ψυχή nella dottrina filosofica di Anassagora." *Rivista italiana di Filosofia* 4 (1889): 66-77.

Freeman, Kathleen. "Anaxagoras." *Greece & Rome* 4 (1935): 65-75.

Fritz, Kurt von. "Der ΝΟΥΣ des Anaxagoras." *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964): 87-102.

_____. "*Die Kosmologie unter dem Einfluß der eleatischen Seinslehre: Empedokles und Anaxagoras*." In *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, 64-82. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

Furley, David J. "Anaxagoras in Response to Parmenides." *Canadian Journal of Philosophy* Suppl. 2 (1976): 61-85.

_____. "*From Anaxagoras to Socrates*." In *The Philosophy of Socrates. Elenchus, Ethics and Truth*, edited by Konstantinos J. Boudouris, vol. 2, 74-80. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1992.

_____. "*Anaxagoras, Plato and Naming of Parts*." In *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, edited by Victor Caston and Daniel W. Graham, 119-26. Burlington: Ashgate, 2002.

Furth, Montgomery. "A 'Philosophical Hero'? Anaxagoras and the Eleatics." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991): 95-129.

Galli, Gallo. "Anassagora." *Sophia* 16 (1948): 187-189, 313-318.

García Díaz, Adolfo. "Las bases de la cosmología de Anaxágoras." *Diánoia* 3 (1957): 149-65.

García Quintela, Marco V. "Anthropologie et colonisation chez Anaxagore (D-K 59 B4 et son contexte historique et social)." *Ancient Society* 31 (2001): 329-41.

Geffcken, Johannes. "Die ΑΣΕΒΕΙΑ des Anaxagoras." *Hermes* 42 (1907): 127-33.

Geldard, Richard. *Anaxagoras and Universal Mind*. New York: RWEI, 2007.

Γεωργούλη, Κωνσταντῖνος Δ. "Φιλολογικὰ σημειώματα: Ι. Εἰς τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἡρακλείτου. ΙΙ. Εἰς τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἀναξαγόρου. ΙΙΙ. Εἰς τὸν Θουκυδίδην. ΙV. Εἰς τὴν Ἀριστοτέλους «Φυσικὴν Ἀκρόασιν»." *Πλάτων* 12 (1960): 265-92.

Gigon, Olof. "Zu Anaxagoras." *Philologus* 91 (1936): 1-41.

_____. "*Anaxagoras bei Platon und Aristoteles*." In *Ionian philosophy*, edited by Konstantinos J. Boudouris, 142-64. Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989.

Giorgiantonio, Michele. "Un aspetto ignorato della dottrina di Anassagora." *Sophia* 28 (1960): 442-43.

Gladisch, August. *Anaxagoras und die Israeliten*. Leipzig: Hinrichs'sche, 1864.

Golfin, Emmanuel. "Thucydide et Anaxagore ou une origine philosophique à la pensée de l'historien ?" *Dialogues d'histoire ancienne* 33 (2007): 35-56.

Goulet, Richard. "*Anaxagore de Clazomènes*." In *Dictionnaire des philosophes antiques*, edited by Richard Goulet, vol. 1, 183-87. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1989.

Grabowski, Franz. "Empedokles und Leukipp-Demokrit mit besonderer Berücksichtigung des Anaxagoras." Phil. Diss., Schlesische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1923.

Graham, Daniel W. "The Postulates of Anaxagoras." *Apeiron* 27 (1994): 77-122.

_____. "*Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides*." In *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, edited by A. A. Long, 159-80. Cambridge: Cambridge UP, 1999.

_____. "*Anaxagoras*." In *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, edited by Robert Audi, 28. Cambridge: Cambridge UP, 1999.

_____. "Was Anaxagoras a Reductionist?" *Ancient Philosophy* 24 (2004): 1-18.

_____. "*Anaxagoras and Empedocles, Eleatic Pluralists*." In *Explaining the Cosmos. The ionian tradition of scientific philosophy*, edited by id., 186-223. Princeton: Princeton UP, 2006.

_____. "*Anaxagoras*." In *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Donald M. Borchert, vol. 1, 181-83. Farmington Hills: Thomson Gale, 2006.

_____ and Eric Hintz. "Anaxagoras and the Solar Eclipse of 478 BC." *Apeiron* 40 (2007): 319-44.

_____. "Anaxagoras and the Meteor." *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy. Journal of Philosophical Research, Suppl.* 2 (2008): 101-06.

_____ and Eric Hintz. "An Ancient Greek Sighting of Halley's Comet?" *Journal of Cosmology* 9 (2010): 2130-36.

_____. "*Anaxagoras: Science and Speculation in the Golden Age*." In *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason*, edited by Joe McCoy, 139-56. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.

_____. *Science before Socrates: Parmenides, Anaxagoras and the New Astronomy*. New York: Oxford UP, 2013.

Grujić, Petar V. "The Concept of Fractal Cosmos: I. Anaxagoras' Cosmology." *Serbian Astronomical Journal* 163 (2001): 21-34.

Guetter, David L. "Anaxagoras as Probability Theorist." *Euphrosyne* 37 (2009): 29-48.

Heinius, Johann Philipp. "Vie d'Anaxagore, philosophe très célébre dans l'école ionique." *Histoire de l'Academie Royale des Sciences et Belles Lettres* 8 (1752): 313-49.

_____. "Des écrits et de la doctrine d'Anaxagore." *Histoire de l'Academie Royale des Sciences et Belles Lettres* 9 (1753): 355-96.

Heinze, Max. "Ueber den Noῦς von Anaxagoras." *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaftlichen Philologischen historischen Klasse* 42 (1890): 1-45.

Held, Dirk tom Dieck. "The Fragments of Anaxagoras: Some Problems Textual and Philosophical." Phil. Diss., Brown, 1972.

Hershbell, Jackson. "Plutarch and Anaxagoras." *Classical Studies* 7 (1982): 141-58.

Hine, Harry M. "Seneca and Anaxagoras on Snow." *Hermes* 108 (1980): 503.

_____. "Seneca and Anaxagoras in Pseudo-Bede's *De mundi celestis terrestrisque constitutione*." *Viator* 19 (1988): 111-27.

Hoffmann, Franz. *Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon im Zusammenhange ihrer Lehren von der Welt und dem Menschen*. Würzburg: Friedrich Ernst Thein, 1860.

_____. "Der dualistische Theismus des Anaxagoras und der Monotheismus des Sokrates und Platon." *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 39 (1861): 1-48.

Inwood, Brad. "Anaxagoras and Infinite Divisibility." *Illinois Classical Studies* 11 (1986): 17-33.

Jöhrens, Otto. "Die Fragmente des Anaxagoras." Phil. Diss., Georg-August-Universität, 1939.

Kahn, Charles H. "*The Historical Position of Anaxagoras*." In *Ionian philosophy*, edited by Konstantinos J. Boudouris, 203-10. Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989.

Karfík, Filip. "Hippias der Weise und Anaxagoras der Naturforscher." *Graecolatina Pragensia* XVI-XVII (1998): 29-49.

Kember, Owen. "Anaxagoras' Theory of Sex Differentiation and Heredity." *Phronesis* 18 (1973): 1-14.

Kerferd, George B. "Anaxagoras without Fragments. *Anaxagoras and the Birth of Physics* by Daniel E. Gershenson; Daniel A. Greenberg." *The Classical Review* 16 (1966): 165-66.

_____. "*Anaxagoras*." In *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, 115-17. New York: Macmillan, 1967.

_____. "*Anaxagoras and the Concept of Matter Before Aristotle*." In *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, edited by Alexander P.D. Mourelatos, 489-503. Garden City: Anchor, 1974.

Kingsley, Peter. "Notes on Air: Four Questions of Meaning in Empedocles and Anaxagoras." *The Classical Quarterly* 45 (1995): 22-29.

Kirk, Geoffrey Stephen. "A Passage in *De Plantis*." *The Classical Review* 6 (1956): 5-6.

Koenig, Nicholas Warren. "Anaxagoras on Differentiation and Change." Phil. Diss., University of Washington, 1980.

Konstan, David. "*Anaxagoras on Bigger and Smaller*." In *Studi di filosofia preplatonica*, edited by Mario Capasso, Francesco de Martino, Pierpaolo Rosati, 137-57. Napoli: Bibliopolis, 1985.

Κοσμίδης, Κ. Κ. *Περί των Αναξαγόρου σπερμάτων και χρημάτων και ερμηνεία αμφισβητουμένων τινών εκ των του Αριστοτέλους "Μετά τα φυσικά": Δοκίμιον φροντιστηριακόν*. Αθήνησι: Ανέστη Κωνσταντινίδου, 1899.

Krohn, Fritz. *Der νοῦς bei Anaxagoras*. Münster: Johannes Bredt, 1907.

Kucharski, Paul. "Anaxagore et les idées biologiques de son siècle." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 154 (1964): 137-66.

Kuiper, Koenraad. "De Mente Anaxagorea." *Mnemosyne* 47 (1919): 124-37.

Kutash, Emilie. "Anaxagoras and the Rhetoric of Plato's Middle Dialogue Theory of Forms." *Philosophy & Rhetoric* 26 (1993): 134-52.

Laks, André. "Mind's Crisis. On Anaxagoras' *Nous*." *Southern Journal of Philosophy* 31: Supplement (1993): 19-38.

_____. "*Anaxagore*." In *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, edited by Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin, 571-81. Paris: Flammarion, 1996.

_____. "Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore." *Methodos* 2 (2002): 7-31.

Lanza, Diego. "Le omeomerie nella tradizione dossografica di Anassagora." *La parola del passato* 82 (1962): 256-93.

_____. "Anassagora μάλα φιλόσοφος." *Athenaeum* 42 (1964): 548-559.

_____. "L'ἐγκέφαλος e la dottrina anassagorea della conoscenza." *Maia* 16 (1964): 71-78.

_____. *Il pensiero di Anassagora*. Milano: Instituto lombardo di scienze et lettere, 1965.

Lapini, Walter. "*Anassagora B 12 DK*." In *Studi di filologia filosofica greca*, 115-18. Firenze: Leo S. Olschki, 2003.

Lefebvre, René. "Matière et résolution: Anaxagore et ses interprètes." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 186 (1996): 31-54.

Leon, P. "The Homoiomeries of Anaxagoras." *The Classical Quarterly* 21 (1927): 133-41.

Lesher, James H. "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12." *Phronesis* 40 (1995): 125-42.

Lewis, Eric. "Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory." *Apeiron* 33 (2000): 1-24.

Lewis, Frank A. "Is There Room for Anaxagoras in an Aristotelian Theory of Mind?" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25 (2003): 89-129.

Liritzis, Ioannis. "Anaxagorean *Nous* and Its Analogies in Orphic Cosmology." *Φιλοσοφία* 33 (2003): 257-65.

Lloyd, Alfred H. "The Poetry of Anaxagoras' Metaphysics." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 4 (1907): 85-94.

Lombardi, Tiziana. "*Influenze e defluenze dell'Atene periclea: Anassagora ed Euripide*." In *Forme del sapere nei Presocratici*, edited by Antonio Capizzi e Giovanni Casertano, 223-48. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987.

Lorenzo González, José. "La idea de 'nous' en Anaxágoras." *Helmantica* 26 (1975): 215-22.

Louguet, Claire. "*Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ?*" In *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique ?*, edited by André Laks et Claire Louguet, 497-530. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

_____. "*L'Anaxagore de Diego Lanza : quelques réflexions*." In *Diego Lanza, lecteur des œuvres de l'antiquité*, edited by Philippe Rousseau, Rossella Saetta Cottone, 51-84. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2013.

_____. "Anaxagore : Analogie, proportion, identité," *Philosophie antique* 13 (2013): 117-45.

Macé, Arnaud et Anne-Laure Therme. "*Anaxagore*." In *Lire les présocratiques*, edited by Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme, 149-66. Paris: PUF, 2012.

Mackenzie, Dana. "The Story of Anaxagoras, the Eclipse, and the Birth of Science." *New Scientist* 14 June (2008): 50-51.

Magalhaes-Vilhena, V. de. "Hegel, Aristote et Anaxagore. Une source méconnue de la pensée hégélienne." *La pensée* 139 (1968): 89-113.

Mann, William E. "Anaxagoras and the Homoiomere." *Phronesis* 25 (1980): 228-49.

Mansfeld, Jaap. "The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of his Trial (Part I. The length and dating of the Athenian period)." *Mnemosyne* 32 (1979): 39-69.

_____. "The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of his Trial (Part II. The Plot against Pericles and his Associates)." *Mnemosyne* 33 (1980): 17-95.

_____. "Anaxagoras' Other World." *Phronesis* 25 (1980): 1-4.

_____. "Review of M. Schofield, *An Essay on Anaxagoras*." *Mnemosyne* 35 (1982): 360-67.

_____. "Aristotle on Anaxagoras in Relation to Empedocles in *Metaphysics* A." *Philologus* 155 (2011): 361-66.

Marcovich, Miroslav. "Anaxagoras B 14 DK." *Hermes* 104 (1976): 240-41.

Masiello, Ralph J. "A Note on Aristotle's Homeomery and the Fragments of Anaxagoras." *The Modern Schoolman* 46 (1969): 135-40.

Mathewson, R. "Aristotle and Anaxagoras: An Examination of F. M. Cornford's Interpretation." *The Classical Quarterly* 8 (1958): 67-81.

Matthews, Gareth B. "On the Idea of There Being Something of Everything in Everything." *Analysis* 62 (2002): 1-4.

_____. "Anaxagoras Re-Defended." *Ancient Philosophy* 25 (2005): 245-46.

Mayor, Domingo. "Problemas sobre Anaxágoras." *Pensamiento* 10 (1954): 275-86.

_____. "Problemas sobre Anaxágoras. ¿De dónde sus fallos?" *Pensamiento* 14 (1958): 191-200.

_____. "El trabajo físico e intelectual en Anaxágoras." *Helikon* 7 (1967): 419-25.

McPartland, Keith. "Commentary on Curd." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 25 (2009) 21-41.

Mieli, Aldo. "La teoria di Anaxagora e la Chimica moderna (lo sviluppo e l'utilizzazione di un' antica teoria)." *Isis* 1 (1913): 370-76.

Montuori, Mario. "Sul processo di Anassagora." *De homine* 22-23 (1967): 103-48.

Μπούσουλα, Νικολάου Ἰωάννου. "Μελέτες πάνω στὴν Ἀρχαία Φιλοσοφία. Ι. Τα ἀποσπάσματα τοῦ Ἀναξαγόρα." *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 12 (1973): 227-237.

Mugler, Charles. "Le Problème d'Anaxagore." *Revue de Études Grecques* 49 (1956): 314-76.

_____. "Le κενόν de Platon et le πάντα ὁμοῦ d'Anaxagore." *Revue des études grecques* 80 (1967): 210-19.

Muñoz Valle, Isidoro. "La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser." *Rivista di filosofia Neo-scolastica* 68 (1976): 20-47. Impreso también en: *Cuadernos de Filología Clásica* 10 (1976): 101-45.

_____. "Le problème des homoeoméries dans le système d'Anaxagore." *L'antiquité classique* 45 (1976): 587-92.

_____. *De Tales a Anaxágoras. El defensor de la cosmología jonia frente a la escuela eleática*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1979.

Natorp, Paul. "Rezension von M. Heinze. *Ueber den voῦς des Anaxagoras*." *Philosophische Monatshefte* 27 (1891): 477-78.

Naujokas, Joannes. "De Causa Finali apud Anaxagoram, Socratem et Platonem Ratione Habita Aristotelis Iudicii." Phil. Diss., Universitati Friburgensi Helvetiorum, 1903.

Neustadt, Ernst. *Des Anaxagoras Lehre vom Geist*. Berlin: Mommsen-Gymnasium, 1914.

Nolte, August. "Aristoteles et Theoria Noëtica Anaxagorae." *Mnemosyne* 10 (1942): 204-20.

O'Brien, Denis. "The Relation of Anaxagoras and Empedocles." *The Journal of Hellenic Studies* 88 (1968): 93-113.

O'Grady, Patricia F. "*Anaxagoras and Athenian Politics: Towards a Chronology*." In *Greek Research in Australia. Proceedings of the Annual Conference. Flinders University, 23-24 June 2000*, edited by Elizabeth Close, Michael Tsianikas, George Frazis, 1-27. Adelaide: The Flinders University of South Australia, 2001.

_____. "*Anaxagoras of Clazomenae*." In *Meet the Philosophers of Ancient Greece: Everything You Always Wanted to Know About Ancient Greek Philosophy but didn't Know Who to Ask*, edited by Patricia F. O'Grady, 59-62. Burlington: Ashgate, 2005.

O'Learly, Margaret R. *Anaxagoras and the Origin of Panspermia Theory*. Bloomington: iUniverse, 2008.

Πὰν, Σαράντος. "ΟΙ ΓΕΝΝΗΤΟΡΕΣ ΤΟΥ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ. ια. Ἀναξαγόρας." *Δαυλός* 193 (1998): 11935-36.

Panchenko, Dmitri. "Anaxagoras' Argument Against the Sphericity of the Earth." *Hyperboreus* 3 (1997): 175-78.

_____. "*Anassagora*." In *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, edited by Paola Radici Colace, Silvio M. Medaglia, Livio Rossetti, Sergi Sconocchia, vol. 1, 105-06. Pisa: Fabrizio Serra, 2010.

Παπαδημητρίου, Χρ., "Ἡ θεωρία τῆς Μεγάλης Ἔκρηξης τοῦ Ἀναξαγόρα." *Δαυλός* 199 (1998): 12431-32.

Parmentier, Léon. *Euripide et Anaxagore*. Paris: Émile Bouillon, 1893.

Patzia, Michael. "*Anaxagoras*." In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, edited by James Fieser and Bradley Dowden. Accessed April 29, 2013. URL = <http://www.iep.utm.edu/anaxagor/>.

Paxson, Thomas D. "The Holism of Anaxagoras." *Apeiron* 17 (1983): 85-91.

Peck, A. L. "Anaxagoras and the Parts." *The Classical Quarterly* 20 (1926): 57-71.

_____. "Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics: I and II." *The Classical Quarterly* 25 (1931): 27-37, 112-120.

Pepe, Lucio. *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*. Napoli: Loffredo, 1996.

_____. "*Le livre d'Anaxagore lu par Platon*." In *Platon, source des présocratiques*, edited by Monique Dixsaut et Aldo Brancacci, 107-28. Paris: Vrin, 2002.

_____. "Ancora su Anassagora. Come volevasi dimostrare." *Vichiana* 12 (2010): 87-98.

Peretti, Aurelio. "Eschilo ed Anassagora sulle piene del Nilo." *Studi italiani di filologia classica* 27-28 (1956): 374-410.

Pietsch, Christian. "*Die Homoiomerienlehre des Anaxagoras. Zu Entstehung und Weiterwirkung im Rahmen des philosophiegeschichtlichen Kontextes*." In *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption, 11*, edited by Jochen Althoff, Bernhard Herzhoff, Georg Wöhrle, 43-59. Trier: Wissenschaftliche Verlag Trier, 2001.

_____. "‹Wie ein nüchterner neben planlos Sprechenden›. Anaxagoras auf dem Weg zur aristotelischen Vier-Ursachen-Lehre." *Grazer Beiträge* 24 (2005): 45-62.

_____. "*Anaxagoras*." In *Der neue Pauly*, edited by Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill Online, 2013. Accessed March 6,

2013. URL = <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/anaxagoras-e120415>.

_____. "*Anaxagoreer*." In *Der neue Pauly*, edited by Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill Online, 2013. Accessed March 6, 2013. URL = <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/anaxagoras-e120415>.

Potts, Ronald. "Anaxagoras' Cosmogony." *Apeiron* 18 (1984): 90-96.

Prandi, Luisa. "I processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle." *Aevum* 51 (1977): 10-26.

Ramnoux, Clémence. "La Récupération d'Anaxagore." *Archives de Philosophie* 43 (1980): 75-98, 279-297.

Raoss, Mariano. "Anassagora e Crizia." *Rivista Rosminiana* 45 (1951): 250-59.

Raven, John E. "The Basis of Anaxagoras' Cosmology." *The Classical Quarterly* 4 (1954): 123-37.

Rankin, H. D. "Lucretius on 'Part of Everything Is in Everything'." *L'antiquité classique* 38 (1969): 158-61.

Rechenauer, Georg. "*Konkretion und Diffusion des Seins. Strukturbetrachtungen zur physikalischen Theorie des Anaxagoras*." In *Frühgriechisches Denken*, edited by Georg Rechenauer, 343-60. Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2005.

_____. "*Anaxagoras*." In *Frühgriechische Philosophie*, edited by Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer, 741-96. Basel: Schwabe, 2013.

Reesor, Margaret E. "The Meaning of Anaxagoras." *Classical Philology* 55 (1960): 1-8.

_____. "The Problem of Anaxagoras." *Classical Philology* 58 (1963): 29-33.

_____. "*Anaxagoras and Epicurus*." In *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edited by John P. Anton and Anthony Preus, vol. 2, 93-106. Albany: State University of New York, 1983.

Reeve, C. D. C. "Anaxagorean Panspermism." *Ancient Philosophy* 1 (1981): 89-108.

Romano, Franceso. *Anassagora*. Padova: CEDAM, 1965.

Rösler, Wolfgang. "OMOY XRHMATA ΠΑΝΤΑ HN." *Hermes* 99 (1971): 246-48.

Rossitto, Cristina. "*Il duplice carattere della critica aristotelica a Empedocle e Anassagora in* Metafisica *A*." In *Il libro* Alpha *della* Metafisica *di Aristotele tra storiografia e teoria. Atti del Convegno Nazionale. Catania, 16-18 gennaio 2008*, edited by R. Loredana Cardullo, 55-76. Catania: CUECM, 2009.

Рожанский, Иван Дмитриевич. *Анаксагор*. Москва: Мысль, 1983.

Schaubach, Eduard. "Anaxagoras zum Theismus des Christenthums." *Theologische Studien und Kritiken* 11 (1838): 805-16.

Schick, Carla. "Appunti per una storia della prosa greca. IV. La lingua dei filosofi naturalisti ionici del V secolo: Anassagora, Diogene di Apollonia, Democrito." *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 90 (1956): 462-96.

Schirren, Thomas. "*Die δύναμις-Konzeption bei Anaxagoras: Sein als Wirksamkeit*." In *Frühgriechisches Denken*, edited by Georg Rechenauer, 361-83. Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2005.

Schmidt, Gerhart. "*Hegel und Anaxagoras*." In *Hegel und die antike Dialektik*, edited by Manfred Riedel, 109-28. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Schofield, Malcolm. "Doxographica Anaxagorea." *Hermes* 103 (1975): 1-24.

_____. *An Essay on Anaxagoras*. Cambridge: Cambridge UP, 1980.

_____. "*Anaxagoras' Other World Revisited*." In *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap*

Mansfeld on his Sixtieth Birthday, edited by Keimpe A. Algra, Pieter W. van der Horst, David T. Runia, 3-20. Leiden: Brill, 1996.

_____. "*Anaxagoras*." In *Encyclopedia of Classical Philosophy*, edited by Donald J. Zeyl, 27-30. Westport: Greenwood, 1997.

_____. "*Anaxagoras*." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, vol. 1, 249-54. London: Routledge, 1998.

Schuhl, Pierre-Maxime, Fernando Gil. "*Anaxagore*." In *Dictionnaire des philosophes*, 65-68. Paris: Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 2001.

Schultz, Wolfgang. "Der Text und die unmittelbare Umgebung von Fragment 20 des Anaxagoras." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 24 (1911): 323-42.

Schwabe, Wilhelm. "Welches sind die materiellen Elemente bei Anaxagoras?" *Phronesis* 20 (1975): 1-10.

Scodel, Ruth. "Tantalus and Anaxagoras." *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984): 13-24.

Seidel, George J. "Anaxagoras and Hal." *Philosophy Today* 29 (1985): 319-25.

Shero, L. R. "Apology 26 D-E and the Writings of Anaxagoras." *The Classical Weekly* 35 (1942): 219-20.

Sider, David. "Anaxagoras on the Size of Sun." *Classical Philology* 68 (1973): 128-29.

_____. "A Note on Anaxagoras, Fr. 1." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1973): 249-51.

_____. "Anaxagoras' Camels." *Byzantion* 43 (1973): 517.

_____. "Anaxagoras Fr. 14 DK." *Hermes* 102 (1974): 365-67.

_____. "Confirmation of Two 'Conjectures' in the Presocratics: Parmenides B 12 and Anaxagoras B 15." *Phoenix* 33 (1979): 67-69.

Silvestre, Maria Luisa. "Significato e ruolo del *Nous* nella filosofia di Anassagora." *Il Contributo* 12 (1988): 29-52.

_____. *Anassagora nella tradizione filosofica*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989.

_____. "*Simplicius' Testimony Concerning Anaxagoras*." In *Ionian philosophy*, edited by Konstantinos J. Boudouris, 369-74. Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989.

_____. "*Nous*, the Concept of Ultimate Reality and Meaning in Anaxagoras." *Ultimate Reality and Meaning* 12 (1989): 248-55.

_____. "Relationship and Interaction Among Philosophy and Science in Anaxagoras' Doctrine." *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 25 (1989): 15-18.

Sisko, John E. "Anaxagoras' Parmenidean Cosmology: Worlds within Worlds within the One." *Apeiron* 36 (2003): 87-114.

_____. "Anaxagoras and Recursive Refinement." *Ancient Philosophy* 25 (2005): 239-45.

_____. "On the Question of Homoeomerity in Anaxagorean Physics." *Apeiron* 42 (2009): 89-104.

_____. "Anaxagoras Betwixt Parmenides and Plato." *Philosophy Compass* 5 (2010): 432-42.

_____. "Anaxagoras on Matter, Motion, and Multiple Worlds." *Philosophy Compass* 5 (2010): 443-454.

Solmsen, Friedrich. "Anaxagoras B 19 Diels-Kranz." *Hermes* 91 (1963): 251-52.

Spanu, Helene. "Inhalt und Form der Theorie von Anaxagoras." *Archaiognosia* 5 (1987): 11-19.

Stokes, Michael C. "On Anaxagoras." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965): 1-19, 217-250.

Strang, Colin. "The Physical Theory of Anaxagoras." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45 (1963): 101-18.

Stratsanis-Marangos, Marie. "Anaxagore: traduction des fragments et commentaire." Phil. Diss., Université Aix-Marseille I, 1980.

Strohmaier, Gotthard. "И. Д. Рожанский, *Анаксагор*. У истоков античной науки. Москва: »Наука« 1972. 319 S. 8º (Академия наук СССР. Институт истории естествознания и техники.) [I. D. Rožanskij, Anaxagoras.] R 1, 54." *Deutsche Literatur Zeitung* 94 (1973): 886-89.

Tagliaferro, Duilio. "La filosofia di Anassagora e le testimonianze aristoteliche." *Annali triestini* 23 (1953): 294-310.

Tannery, Paul. "La théorie de la matière d'Anaxagore." *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 12 (1886): 235-71.

Taylor, A. E. "On the Date of the Trial of Anaxagoras." *The Classical Quarterly* 11 (1917): 81-87.

Taylor, Christopher C.W. "*Anaxagoras and the Atomists*." In *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy*, edited by C.C.W. Taylor, 192-224. New York: Routledge, 1997.

Teloh, Henry. "Self-Predication or Anaxagorean Causation in Plato." *Apeiron* 9 (1975): 15-23.

Teodorsson, Sven-Tage. *Anaxagoras' Theory of Matter*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1982.

_____. "Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica y de las cosas sensoriales." *Cuadernos de filología clásica* 11 (2001): 31-47.

Therme, Anne-Laure. "Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne." Phil. Diss., Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008.

Thoren, Victor E. "Anaxagoras, Eudoxus, and the Regression of the Lunar Nodes." *Journal for the History of Astronomy* 2 (1971): 23-28.

Tigner, Steven S. "*Stars, Unseen Bodies and the Extent of the Earth in Anaxagoras' Cosmogony*." In *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, edited by Glen W. Bowersock, Walter Burkert and Michael C. J. Putnam, 330-35. Berlin: Walter de Gruyter, 1979.

Tognolo, Antonio. "Il ΝΟΥΣ in Anassagora." *Studia Patavina* 1 (1954): 278-85.

Torrijos-Castrillejo, David. "Anassagora, il *noûs* e la conoscenza." *Hypnos* 30 (2013): 127-38.

_____. "*Anaxágoras*." In *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, edited by Francisco Fernández Labastida, Juan Andrés Mercado. 2012. Accessed April 11, 2014. URL = <http://www.philosophica.info/voces/anaxagoras/Anaxagoras.html>

_____. "*Anaxagorae homoeomeria*." *Elenchos* (forthcoming 2015).

Ugolini, Gherardo. "Appunti sullo stile di Anassagora." *Elenchos* 6 (1985): 315-32.

Unger, Georg Friedrich. "Die Zeitverhältnisse des Anaxagoras und Empedokles." *Philologus* Suppl. 4 (1884): 513-50.

Vegetti, Mario. "Il *De locis in homine* fra Anassagora ed Ippocrate." *Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche* 99 (1965): 193-213.

Vlastos, Gregory. "The Physical Theory of Anaxagoras." *The Philosophical Review* 59 (1950): 31-57.

Volkmuth, Peter. "Die Lehre des Anaxagoras von dem dualistisch Weltlebenden göttlichen Noῦς in ihrer Reinheit dargestellt." *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* 27 (1838): 1-21.

Warren, James. "Anaxagoras on Perception, Pleasure and Pain." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33 (2007): 19-54.

Wasserstein, Abraham. "A Note on Fragment 12 of Anaxagoras." *The Classical Review* 10 (1960): 4-5.

Wellmann, E. "*Anaxagoras*." In *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, edited by August Friedrich Pauly, Georg Wissowa, vol. 1.2, col. 2076-77. Stuttgart: Metzler, 1894.

West, Martin L. "Anaxagoras and the Meteorite of 467 B.C." *Journal of the British Astronomical Association* 70 (1960): 368-69.

Wiśniewski, Bohdan. "Sur Anaxagore." *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 5 (1968): 153-59.

_____. "La théorie de la connaissance d'Anaxagore." *Rivista di studi classici* 19 (1971): 5-9.

Woodbury, Leonard. "Anaxagoras and Athens." *Phoenix* 35 (1981): 295-315.

Woolf, Neville J. "Anaxagoras and the Scientist/Laity Interaction." *Vistas in Astronomy* 39 (1995): 699-709.

Yarza, Ignacio. "Book Review of CAPELLETTI A.J., *La filosofía de Anaxágoras*. Sociedad venezolana de filosofía, Caracas 1984, pp. 311." *Divus Thomas* 88 (1985): 439-40.

Zapata Calderón, Juan José. "Anaxágoras: una lectura ética y política." *Revista de lenguas modernas* 11 (2009): 321-29.

Zeller, Eduard. "Zu Anaxagoras." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 8 (1985): 151-52.

Zevort, Charles Marie. *Anaxagore*. Paris: Joubert, 1843.

Zoumpos, Anastasios N. "Einiges zu den ‚omoiomereiai' des Anaxagoras." *Πλάτων* 17 (1965): 220.

_____. "Zu Herakleitos und Anaxagoras." *Πλάτων* 17 (1965): 221-2.

_____. "Zwei anaxagoreische Punkte in der Lehre von Giordano Bruno." *Πλάτων* 18 (1966): 214.

_____ [A. N. Ζούμπου]. "Σχόλια εἰς Ἡράκλειτον, παρατηρήσεις εἰς Ἀναξαγόραν." *Πλάτων* 34-35 (1983): 173-4.

Zuccante, Giuseppe. "Anassagora." *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 41 (1908): 617-36.

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

AA. VV. *Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller su seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*. Leipzig: Fues, 1887.

AA. VV. *Studia Florentina Alexandro Ronconi sexagenario oblata*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1970.

AA. VV. *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*. Palermo: Università di Palermo, 1991.

AA. VV. *Una mirada actual a la filosofía griega*. Madrid-Mallorca: Ediciones de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, 2012.

Adorno, Francesco. *La filosofia antica*. Milano: Feltrinelli, 1991.

Adrados, Francisco R. *Historia de la lengua griega*. Madrid: Gredos, 1999.

_____, José Antonio Berenguer, Eugenio R. Luján, Juan Rodríguez Somolinos, ed. *Veinte años de filología griega*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

Ahbel-Rappe, Sara and Rachana Kamtekar, ed. *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell, 2006.

Alfieri, Vittorio E. e Mario Untersteiner, ed. *Studi di filosofia greca*. Bari: Laterza, 1950.

Algra, Keimpe A., Pieter W. van der Horst, David T. Runia, ed. *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*. Leiden: Brill, 1996.

Althoff, Jochen, Bernhard Herzhoff, Georg Wöhrle, ed. *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, *11*. Trier: Wissenschaftliche Verlag Trier, 2001.

Álvarez Salas, Omar D. "*Intelletto e pensiero nel naturalismo presocratico*." In *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, edited by Stefania Giombini e Flavia Marcacci, 63-82. Passignano sul Trasimeno: Aguaplano, 2010.

Ambaglio, Delfino, ed. *Συγγραφή. Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*. Como: New Press, 2001.

Anton, John P. "*Ionian Philosophy in Athens: The Presocratic Socrates*." In *Ionian philosophy*, edited by Konstantinos J. Boudouris, 36-40. Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989.

_____ and Anthony Preus, ed. *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Vol. 2. Albany: State University of New York, 1983.

_____ and Anthony Preus, ed. *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Vol. 5. Albany: State University of New York, 1992.

Arndt, Ernst. *Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur Sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie*. Halle: Max Niemeyer, 1908.

Athanassiadi, Polymnia and Michael Frede, ed. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon, 1999.

Babut, Daniel. *La religion des philosophes grecs de Thalès aux Stoïciens*. Paris: PUF, 1974.

Bailey, Cyril. *The Greek Atomists and Epicurus*. New York: Russell & Russell, 1964.

Bakker, Stéphanie J. *The Noun Phrase in Ancient Greek*. Leiden: Brill, 2009.

Baldry, Harold C. "Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony." *The Classical Quarterly* 26 (1932): 27-34.

Baltussen, Han. *Theophrastus Against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in the* De sensibus. Leiden: Brill, 2000.

Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 1982.

_____. "*Les penseurs préplatoniciens*." In *Philosophie grecque*, edited by Monique Canto-Sperber, 3-88. Paris: PUF, 1997.

Βέϊκος, Θεόφιλος. *Οἱ Προσωκρατικοί*. Ἀθήνα: Ζαχαροπούλος, 1988.

Benson, Hugh H., ed. *A Companion to Plato*. Malden: Blackwell, 2006.

Bernabé, Alberto. "Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones." *Taula, quaderns de pensament* 27-28 (1997): 75-99.

_____. *Textos órficos y filosofía presocrática*. Madrid: Trotta, 2004.

_____ and Ana Isabel Jiménez San Cristóbal. *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden: Brill, 2008.

_____, Francesc Casadesús y Marco Antonio Santamaría, ed. *Orfeo y el orfismo. Nuevas Perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

_____. "*Filosofía y misterios. Lectura del proemio de Parménides*." In *Una mirada actual a la filosofía griega*, 3-40. Madrid-Mallorca: Ediciones de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, 2012.

_____. *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*. Madrid: Evohé, 2013.

Berry, Jessica N. "*Nietzsche and the Greeks*." In *The Oxford Handbook of Nietzsche*, edited by Ken Gemes and John Richardson, 83-107. New York: Oxford UP, 2013.

Berti, Enrico. "*Sul carattere 'dialettico' della storiografia filosofica di Aristotele*." In *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, edited by Giuseppe Cambiano, 100-25. Torino: Tirrenia Stampatori, 1986.

_____. "Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7." *Méthexis* 10 (1997) 59-82.

Betegh, Gábor. *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

_____. "*Tale, Theology and Teleology in the* Phaedo." In *Plato's Myths*, edited by Catalin Partenie, 77-100. Cambridge: Cambridge UP, 2009.

_____. "*'The Next Principle' (*Metaphysics *A 3–4, 984^{b}8–985^{b}22)*." In *Aristotle's* Metaphysics *Alpha. Symposium Aristotelicum*, edited by Carlos Steel, 105-40. Oxford: Oxford UP, 2012.

Binsbergen, Wim M. J. van & Eric Venbrux, ed. *New Perspectives on Myth: Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein (The Netherlands), 19-21 August, 2008*. Haarlem: Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, 2010.

Bloch, Ernst. *Antike Philosophie*. Vol. 1, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Böhme, Joachim. *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*. Leipzig: Teubner, 1929.

Boll, Franz. "*Globen*." In *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, edited by August Friedrich Pauly, Georg Wissowa, vol. 13, VII.1, col. 1427-30. Stuttgart: Metzler, 1910.

Bordt, Michael. *Platons Theologie*. Freiburg: Karl Alber, 2006.

Bos, Abraham P. "Aristote sur Dieu en tant qu'*arché geneseôs* en opposition au démiurge de Platon." *Revue de Philosophie Ancienne* 27 (2009): 39-57.

Botter, Barbara. *Dio e divino in Aristotele*. Sankt Augustin: Academia, 2005.

_____. *Aristotele e i suoi dei. Un'interpretazione del III libro del* De Philosophia. Roma: Carocci, 2011.

Boudouris, Konstantinos J., ed. *Ionian Philosophy*. Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989.

_____, ed. *Elenchus, Ethics and Truth*. Vol. 2, *The Philosophy of Socrates*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1992.

Boussoulas, Nicolas. "Essai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique." *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1956): 18-43, (1957): 13-26.

_____. "La structure du mélange dans la pensée antique." *Sophia* 28 (1960): 380-96.

Bowersock, Glen W., Walter Burkert and Michael C. J. Putnam, ed. *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th Birthday*. Berlin: Walter de Gruyter, 1979.

Boyer, Carl B. *A History of Mathematics*. New York: John Wiley & Sons, 1968.

Brague, Rémi. *Aristote et la question du monde*. Paris: PUF, 1988.

_____. "*Welt*." In *Der neue Pauly*, edited by Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill Online, 2012. Accessed September 5, 2012. URL = <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/welt-e12210120>.

Bremmer, Jan N. and Andrew Erskine, ed. *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2010.

Brentano, Franz C. *Die Psychologie des Aristoteles*. Mainz: Franz Kirchheim, 1867.

_____. *Geschichte der griechischen Philosophie*. Bern und München: Francke Verlag, 1963.

Brisson, Luc. "*Mythe et savoir*." In *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, edited by Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin, 77-88. Paris: Flammarion, 1996.

_____. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon*. Sankt Augustin: Academia, 1998.

_____, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme, ed. *Lire les présocratiques*. Paris: PUF, 2012.

Brunschwig, Jacques. "*La connaissance*." In *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, edited by Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin, 112-32. Paris: Flammarion, 1996.

Bröcker, Walter. *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1956.

Buchheim, Thomas. *Die Vorsokratiker*. München: Beck, 1994.

Buddensiek, Friedemann, Christoph Horn. "*Nous*." In *Wörterbuch der antiken Philosophie*, edited by Christoph Horn und Christof Rapp, 297-301. München: Beck, 2002.

Buganza, Jacob. "Algunas notas sobre el concepto de νοῦς." *Thémata* 45 (2012): 71-84.

Burckhardt, Leonhard und Jürgen von Ungern-Sternberg, ed. *Große Prozesse im antiken Athen*. München: Beck, 2000.

Burkert, Walter. "Orpheus und die Vorsokratiker." *Antike und Abendland* 14 (1968): 93-114.

_____. "La genèse des choses et des mots. Le Papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle." *Les études philosophiques* 44 (1970): 443-55.

_____. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer, 1977.

_____. "*Star Wars or One Stable Word? a Problem of Presocratic Cosmogony (*PDerv. *Col. XXV)*." In *Studies on the Derveni Papyrus*, edited by André Laks and Glenn W. Most, 167-74. Oxford: Clarendon, 1997.

Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black, ^{2}1908.

_____. *Greek Philosophy. Thales to Plato*. London: Macmillan, 1953.

Bussanich, John. "A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos." *Classical Philology* 78 (1983): 212-19.

_____ and Nicholas D. Smith, ed. *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London: Bloomsbury, 2013.

Caballero González, Manuel. "El personaje mítico Atamante en las literaturas griega y latina." Classical Philology Diss., Universidad Complutense de Madrid, 2011.

Caird, Edward. *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*. Glasgow: James MacLehose and Sons, 1904.

Calder III, William M. et Jaap Mansfeld, ed. *Hermann Diels (1848-1922) et la science de l'antiquité*. Genève: Fondation Hardt, 1999.

Calogero, Guido. "*Senofane, Eschilo, e la prima definizione dell'onnipotenza di Dio*." In *Studi di filosofia greca*, edited by Vittorio E. Alfieri e Mario Untersteiner, 31-55. Bari: Laterza, 1950.

_____. *Storia della logica antica*. Bari: Laterza, 1967.

_____. *Studi sull'eleatismo*. Firenze: La Nuova Italia, 1977.

Calvo Martínez, Tomás. "*La religiosité de Socrate chez Xénophon*." In *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence. 6-9 novembre 2003*, edited by Michel Narcy et Alonso Tordesillas, 49-64. Paris: Vrin, 2008.

Cambiano, Giuseppe, ed. *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*. Torino: Tirrenia Stampatori, 1986.

_____. *Storia della filosofia antica*. Roma: Laterza, 2004.

_____. "*Les présocratiques et la technique*." In *Lire les présocratiques*, edited by Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme, 45-59. Paris: PUF, 2012.

Canfora, Luciano. "*Philosophus scaenicus*." In *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, 1053-55. Palermo: Università di Palermo, 1991.

Canto-Sperber, Monique, ed. *Philosophie grecque*. Paris: PUF, 1997.

Cañas Quirós, Roberto. "La estructura de la materia en los filósofos pluralistas presocráticos." *InterSedes* 13 (2012): 143-68.

Capasso, Mario, Francesco de Martino, Pierpaolo Rosati, ed. *Studi di filosofia preplatonica*. Napoli: Bibliopolis, 1985.

Capizzi, Antonio e Giovanni Casertano, ed. *Forme del sapere nei Presocratici*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987.

Cappelletti, Ángel J. *Mitología y filosofía: los presocráticos*. Madrid: Cincel, 1987.

Carbonara Naddei, Mirella. *Scienza e metafisica nei primi filosofi greci*. Napoli: Il Tripode, 1974.

Cardullo, R. Loredana, ed. *Il libro* Alpha *della* Metafisica *di Aristotele tra storiografia e teoria. Atti del Convegno Nazionale. Catania, 16-18 gennaio 2008*. Catania: CUECM, 2009.

Cartellieri, Alexander, Albert Leitzmann, Theodor Meyer-Steineg, ed. *Festschrift. Walther Judeich zum 70. Geburtstag*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1929.

Carus, Friedericus Augustus. *Nachgelassene Werke*. Leipzig: Iohann Amborsius Barth und Paul Gotthelf Kummer, 1808-1810.

Casertano, Giovanni. *I Presocratici*. Roma: Carocci, 2009.

Caston, Victor and Daniel W. Graham, ed. *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Burlington: Ashgate, 2002.

Chaignet, Antelme-Édouard. *Histoire de la Psychologie des grecs*. Paris: Librairie Hachette, 1819-1901.

Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: John Hopkins, 1935.

_____. "*The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy*." In *Selected Papers*, edited by Leonardo Tarán, 62-88. Leiden: Brill, 1977.

_____. "*Ancient Forms of Philosophic Discourse*." In *Philosophy Before Socrates*, edited by Terence Irwin, 34-55. New York: Garland, 1995.

Chiappelli, Alessandro. "Nuove ricerche sul naturalismo di Socrate." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4 (1891): 369-413.

Claus, David B. *Toward the Soul. An Inquiry Into the Meaning of ψυχή Before Plato*. New Haven and London: Yale UP, 1981.

Cleve, Felix M.L. *The Giants of the Pre-Sophistic Greek Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

Close, Elizabeth, Michael Tsianikas, George Frazis, ed. *Greek Research in Australia. Proceedings of the Annual Conference. Flinders University, 23-24 June 2000*. Adelaide: The Flinders University of South Australia, 2001.

Cole, Thomas. *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Cleveland: Press of Western Reserve University, 1967.

Colli, Giorgio. *La natura ama nascondersi. ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΘΙΛΕΙ*. Milano: Adelphi, 1988.

Collobert, Catherine, Pierre Destrée, Francisco J. González, ed. *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill, 2012.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. New York: Doubleday, 1993.

Cordero, Néstor Luis. *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.

_____. *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

Cornford, Francis M. *The Laws of Motion in Ancient Thought*. Cambridge: Cambridge UP, 1931.

_____. "Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy." *The Classical Quarterly* 28 (1934): 1-16.

_____. "*A Ritual Basis for Hesiod's Theogony*." In *Unwritten Philosophy and other Essays*, edited by William K.C. Guthrie, 95-116. Cambridge: Cambridge UP, 1950.

_____. *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge UP, 1952.

_____. *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Harper & Row, 1957.

Couloubaritsis, Lambros. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. Paris: Grasset, 1998.

_____. *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruxelles: De Boeck, 2003.

Couprie, Dirk L. "The Tilting of the Heavens in Presocratic Cosmology." *Apeiron* 42 (2009): 259-74.

_____. *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology*. New York: Springer, 2011.

Covotti, Aurelio. *I presocratici*. Napoli: Rondinella Alfredo, 1934.

Crescenzo, Luciano de. *Storia della filosofia greca*. Milano: Modadori, 1983.

Cumont, Franz. *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans*. New York: Putnam's Sons, 1912.

Curd, Patricia. "Parmenidean Monism." *Phronesis* 36 (1991): 241-64.

_____. *The Legacy of Parmenides*. Princeton: Princeton UP, 1998.

_____. "*Parmenides and After: Unity and Plurality*." In *A Companion to Ancient Philosophy*, edited by Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, 34-55. Malden: Blackwell, 2006.

_____ and Daniel W. Graham, ed. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 2008.

Dancy, Russel M. *Two Studies in the Early Academy*. Albany: SUNY, 1991.

Davidson, James. "*Time and Greek Religion*." In *A Companion to Greek Religion*, edited by Daniel Ogden, 204-18. Oxford: Blackwell, 2007.

Degani, Enzo. "Marginalia." *Helikon* 3 (1963): 484-89.

Deichgräber, Karl. "Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker." *Philologus* 88 (1933): 347-61.

Derenne, Eudore. *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^me^ et au IV^me^ siècles avant J.-C.* Liége: Vaillant-Carmanne, 1930.

Diano, Carlo. *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.

Dicks, David R. *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Ithaca: Cornell UP, 1970.

Diels, Hermann. "*Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen*." In *Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, 239-60. Leipzig: Fues, 1887.

Diller, Hans. "ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ." *Hermes* 67 (1932): 14-42.

Dillon, John. "*L'être et les régions de l'être*." In *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, edited by Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin, 89-111. Paris: Flammarion, 1996.

_____. "Euripides and the Philosophy of His Time." *Classics Ireland* 11 (2004): 47-73.

Dilthey, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Vol. 1, *Gesammelte Werke*. Leipzig: Teubner, 1922.

_____. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Vol. 23, *Gesammelte Werke*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2000.

Dixsaut, Monique et Aldo Brancacci, ed. *Platon, source des présocratiques*. Paris: Vrin, 2002.

Dodds, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

Döring, Klaus. "*Sokrates*." In *Sophistik - Sokrates - Sokratik - Mathematik - Medizin*, edited by Hellmut Flashar, 141-78. Basel: Schwabe, 1998.

Dorion, Louis-André. "*Xenophon's Socrates*." In *A Companion to Socrates*, edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar, 93-109. Oxford: Blackwell, 2006.

Drozdek, Adam. *Greek Philosophers as Theologians*. Burlington: Ashgate, 2007.

Duch, Lluís. "El context actual del mite." *Anàlisi* 24 (2000): 27-54.

Dümmler, Ferdinand. *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*. Giessen: Riecker, 1889.

Dupré, Willem. "*Myth: A Challenge to Philosophy*." In *New Perspectives on Myth: Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein (the Netherlands), 19-21 August, 2008*, edited by Wim M.J. van Binsbergen & Eric Venbrux, 335-56. Haarlem: Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, 2010.

Egli, Franziska. *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen*. München: Saur, 2003.

Fehling, Detlev. "Das Problem der Geschichte des griechischen Weltmodells vor Aristoteles." *Rheinisches Museum für Philologie* 128 (1985): 195-231.

_____. *Materie und Weltbau in der Zeit der frühen Vorsokratiker. Wirklichkeit und Tradition*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität, 1994.

Ferguson, John. "Two Notes on the Preplatonics." *Phronesis* 9 (1964): 98-106.

_____. "ΔΙΝΟΣ in Aristophanes and Euripides." *The Classical Journal* 74 (1979): 356-59.

_____. "*Dinos*." In *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edited by John P. Anton and Anthony Preus, vol. 2, 3-19. Albany: State University of New York, 1983.

Filonik, Jakub. "Athenian Laws On Impiety – Some Notes On The Procedures." In *Yaroslavl State University, Centre for Classical Studies*. 2012. Accessed March 31, 2012. URL = <http://antik-yar.ru/events-2/ancient-civilization-political-institutions-and-legal-regulation/filonik-j?lang=en>.

Finkelberg, Aryeh. "On the History of the Greek κόσμος." *Harvard Studies in Classical Philology* 98 (1998): 103-36.

Fiocco, Giuseppe, ed. *Anthemon. Scritti di archeologia e di antichità classiche in onore di Carlo Anti*. Firenze: G. C. Sansoni, 1955.

Flashar, Hellmut, ed. *Sophistik - Sokrates - Sokratik - Mathematik - Medizin*. Vol. 2/1, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel: Schwabe, 1998.

_____, Dieter Bremer und Georg Rechenauer, ed. *Frühgriechische Philosophie. Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Edited by Helmut Holzhey. Vol. 1. Basel: Schwabe, 2013.

Fränkel, Hermann. *Dichtung und Philosophie des fruehen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*. New York: The American Philological Association, 1951.

_____. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Edited by Franz Tietze. München: Beck, 1968.

Frankfort, Henri and H.A. "*Myth and Reality*." In *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, edited by H. and H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, William A. Irwin, 3-27. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

_____, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, William A. Irwin, ed. *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

Frede, Michael. "*Aristotle's Account of the Origins of Philosophy*." In *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, edited by Patricia Curd and Daniel W. Graham, 501-29. Oxford: Oxford UP, 2008.

Frege, Gottlob. "Über Sinn und Bedeutung." *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892): 25-50.

Fritz, Kurt von. "Die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre." *Philologus* 82 (1927): 1-26.

_____. "*Die Rolle des ΝΟΥΣ. ΝΟΥΣ und NOEIN in den homerischen Gedichten*." In *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, edited by Hans-Georg Gadamer, 246-76. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. Primera publicación en inglés: id. "ΝΟΟΣ and NOEIN in the Homeric Poems." *Classical Philology* 38 (1943): 79-93.

_____. "*Die Rolle des ΝΟΥΣ. ΝΟΥΣ, NOEIN und ihre Ableitungen in der vorsokratischen Philosophie (mit Ausschluss des Anaxagoras)*." In *Um die*

Begriffswelt der Vorsokratiker, edited by Hans-Georg Gadamer, 277-363. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. Primera publicación en lengua inglesa: id. "ΝΟΥΣ, NOEIN, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides." *Classical Philology* 40 (1945): 223-242. Id. "ΝΟΥΣ, NOEIN, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period." *Classical Philology* 41 (1946): 12-34. Ambos artículos fueron unidos y reimpresos como: id. "Nous, Noein, *and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*." In *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, edited by Alexander P.D. Mourelatos, 23-85. Garden City: Anchor, 1974.

_____. *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

Fronterotta, Francesco. "*Some Remarks on* Noein *in Parmenides*." In *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, edited by Suzanne Stern-Gillet & Kevin Corrigan, 3-19. Leiden: Brill, 2007.

Fuentes González, Pedro Pablo. "*Métrodore de Lampsaque*." In *Dictionnaire des philosophes antiques*, edited by Richard Goulet, 508-14. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 2005.

Funghi, Maria Serena. "Il mito escatologico del *Fedone* e la forza vitale dell'*aiora*." *La parola del passato* 190 (1980): 176-201.

Furley, David J. and R. E. Allen, ed. *Studies in Presocratic Philosophy*. New York: Humanities, 1970.

_____. *The Greek Cosmologists*. Cambridge: Cambridge UP, 1987.

_____, ed. *Cosmic Problems*. Cambridge: Cambridge UP, 1989.

_____. "*Weight and Motion in Democritus' Theory*." In *Cosmic problems*, edited by David J. Furley, 91-102. Cambridge: Cambridge UP, 1989.

_____. "*The Early History of the Concept of Soul*." In *Philosophy Before Socrates*, edited by Terence Irwin, 109-26. New York: Garland, 1995.

Gadamer, Hans-Georg. *Philosophisches Lesebuch*. Frankfurt am Main: Fischer, 1965.

_____, ed. *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

_____. "*Zur Vorgeschichte der Metaphysik*." In *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, edited by Hans-Georg Gadamer, 364-90. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

_____. *Griechische Philosophie. III. Plato Im Dialog*. Vol. 7, *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr, 1991.

García Gual, Carlos. *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*. Barcelona: Montesinos, 1987.

_____. "Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del *Mythos* y del *Logos*." *Δαίμων, Revista de Filosofía* 21 (2000): 55-66.

_____. *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza, 2004.

_____. "*Mitología*." In *Veinte años de filología griega*, edited by Francisco R. Adrados, José Antonio Berenguer, Eugenio R. Luján, Juan Rodríguez Somolinos, 587-605. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

Gemelli Marciano, Laura. "Lire du début : quelques observations sur les *incipit* des présocratiques." *Philosophie antique* 7 (2007): 7-37.

Gemes, Ken and John Richardson, ed. *The Oxford Handbook of Nietzsche*. New York: Oxford UP, 2013.

Γεωργούλη, Κωνσταντῖνος Δ. *Ιστορία της ελληνικης φιλοσοφίας*. Ἀθήνα: Δημ. Ν. Παπαδήμας, 1975.

Gerson, Lloyd P. *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*. London: Routledge, 1990.
Giannantoni, Gabriele. *La filosofia prearistotelica*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1963.
Gigon, Olof. *Grundprobleme der antiken Philosophie*. Bern und München: Francke Verlag, 1959.
Gil, Luis, ed. *Introducción a Homero*. Madrid: Guadarrama, 1963.
Gildersleeve, Basil L. "On the Article with Proper Names." *The American Journal of Philology* 11 (1890): 483-87.
Gill, Christopher. *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon, 1996.
Gill, Mary Louise and Pierre Pellegrin, ed. *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden: Blackwell, 2006.
Giombini, Stefania e Flavia Marcacci, ed. *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*. Passignano sul Trasimeno: Aguaplano, 2010.
Goldhill, Simon and Robin Osborne, ed. *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*. New York: Cambridge UP, 2006.
Gomperz, Heinrich. "ΟΨΙΣ ΤΩΝ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ." *Hermes* 68 (1933): 341-43.
Gomperz, Theodor. *Griechische Denker*. Berlin: Walter de Gruyter, 1973.
Gould, Josiah B. *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden: Brill, 1970.
Graham, Daniel W. "Socrates, the Craft Analogy, and Science." *Apeiron* 24 (1991): 1-24.
_____ ed. *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton: Princeton UP, 2006.
_____. "*The Elemental Substance Theory as an Explanatory Hypothesis*." In *Explaining the Cosmos. The ionian tradition of scientific philosophy*, edited by id., 224-49. Princeton: Princeton UP, 2006.
_____. "*Theory, Observation, and Discovery in Early Greek Philosophy*." In *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, edited by Stefania Giombini e Flavia Marcacci, 199-212. Passignano sul Trasimeno: Aguaplano, 2010.
Gregory, Andrew. *Ancient Greek Cosmogony*. London: Duckworth, 2007.
Guazzoni Foà, Virginia. "Dall' ἄπειρον di Anassimandro all' ἀτέλεστον di Parmenide." *Giornale di Metafisica* 15 (1960): 465-74.
Guthrie, William K. C., ed. Francis Macdonald Cornford. *Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge UP, 1950.
_____. *The Greeks and Their Gods*. Boston: Beacon, 1955.
_____. *In the Beginning*. London: Methuen, 1957.
_____. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1962-81.
_____. *Socrates*. Cambridge: Cambridge UP, 1971.
_____. *Orpheus and Greek Religion*. Princeton: Princeton UP, 1993.
_____. "*The Presocratic World-Picture*." In *Philosophy Before Socrates*, edited by Terence Irwin, 57-104. New York: Garland, 1995.
Hack, Roy Kenneth. *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*. New York: Burt Kranklin, 1931.
Hankinson, Robert J. *Cause and Explantion in Ancient Greek Thought*. Oxford: Oxford UP, 1998.
Head, Barclay V. *Catalogue of the Greek Coins of Ionia*. Vol. 16, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*. London: Trustees of the British Museum, 1892.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Theil 1. Berlin: Dunder und Humblot, 1840.

Heidel, William A. "Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 19 (1906): 333-79.

_____. "The ΔINH in Anaximenes and Anaximander." *Classical Philology* 1 (1906): 279-82.

_____. "Antecedents of Greek Corpuscular Theories." *Harvard Studies in Classical Philology* 22 (1911): 111-72.

_____. "On Certain Fragments of the Pre-Socratics: Critical Notes and Elucidation." *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 48 (1913): 681-734.

Heinemann, Isaak. "Die wissenschaftliche Allegoristik der Griechen." *Mnemosyne* 2 (1949): 5-18.

Heinimann, Felix. *Nomos und Physis*. Basel: Friedrich Reinhardt, 1945.

Heinze, Max. *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*. Oldenburg: Ferdinand Schmidt, 1872.

Heit, Helmut. *Frühgriechische Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 2011.

Henrichs, Albert. "*Moira*." In *Der neue Pauly*, edited by Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Brill Online, 2013. Accessed January 21, 2013. URL = <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/moira-e808360>.

Herrmann, Fritz-Gregor. *Worlds & Ideas. The Roots of Plato's Philosophy*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007.

Hruby, Armin. "Nous und Kosmos. Interpretationen zu Aristoteles' und Hegels Anaxagoras-Rezeption." Phil. Diss., Köln, 1986.

Holzhey, Helmut, ed. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel: Schwabe, 1983-2013.

Hüffmeier, Friedrich. "Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia?" *Philologus* 107 (1963): 131-38.

Hussey, Edward. *The Presocratics*. London: Duckworth, 1972.

Irwin, Terence, ed. *Philosophy Before Socrates*. Vol. 1, *Classical Philosophy Collected Papers*. New York: Garland, 1995.

Jaeger, Werner. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923.

_____. *Paideia*. Berlin: Walter de Gruyter, 1989.

_____. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon, 1948.

Jahn, Thomas. *Zum Wortfeld ‚Seele-Geist' in der Sprache Homers*. München: Beck, 1987.

Janko, Richard. "The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118 (1997): 61-94.

_____. "The Derveni Papyrus: An Interim Text." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141 (2002): 1-62.

_____. "*Socrates the Freethinker*." In *A Companion to Socrates*, edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar, 48-62. Oxford: Blackwell, 2006.

Jeremiah, Edward T. *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought. From Homer to Plato and Beyond*. Leiden: Brill, 2012.

Joël, Karl. *Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1921.

Jordan, William. *Ancient Concepts of Philosophy*. London: Routledge, 1990.

Jürß, Fritz, ed. *Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum*. Berlin: Akademie, 1982.

_____. "*Die Entstehung der entwickelten Wissenschaft*." In *Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum*, edited by Fritz Jürß, 153-214. Berlin: Akademie, 1982.

Kafka, Gustav. *Die Vorsokratiker*. München: Ernst Reinhardt, 1921.

Kahn, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia UP, 1960.

_____. "*Introduction to the Doxography*." In *Philosophy Before Socrates*, edited by Terence Irwin, 1-14. New York: Garland, 1995.

_____. "*Writing Philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato*." In *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, edited by Harvey Yunis, 139-61. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

Karpp, Heinrich. *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*. Würzburg: Konrad Triltsch, 1933.

Kerferd, George B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge UP, 1981.

Kerschensteiner, Jula. *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. München: Beck, 1962.

Kirk, Geoffrey Stephen. *The Nature of Greek Myths*. London: Penguin, 1974.

_____, John Earle Raven and Malcolm Schofield. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge UP, 1983.

Kirkland, Sean D. "Nietzsche and Drawing Near to the Personalities of the Pre-Platonic Greeks." *Continental Philosophy Review* 44 (2011): 417-37.

Konstan, David. "*Socrates in Aristophanes' Clouds*." In *The Cambridge Companion to Socrates*, edited by Donald R. Morrison, 75-90. New York: Cambridge UP, 2011.

Kouremenos, Theokritos, George M. Parássoglou, Kyriakos Tsantsanoglou. *The Derveni Papyrus*. Firenze: Leo S. Olschki, 2006.

Kranz, Walter. "Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit." *Philologus* 93 (1938): 430-48.

_____, ed. *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*. Heidelberg: Carl Winter, 1967.

_____. "*Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*." In *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*, 165-96. Heidelberg: Carl Winter, 1967.

_____. *Die griechische Philosophie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971.

Kraus, Manfred. "Νῦν ἔστιν ὁμοῦ μᾶν. Sein, Raum und Zeit im Lehrgedicht des Parmenides." In *Frühgriechisches Denken*, edited by Georg Rechenauer, 252-69. Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2005.

Krischer, Tilman. "Νόος, νοεῖν, νόημα." *Glotta* 62 (1984): 141-49.

Laks, André and Glenn W. Most, ed. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon, 1997.

_____ et Claire Louguet, ed. *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique ?* Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

_____. *Introduction à la « philosophie présocratique »*. Paris: PUF, 2006.

_____. "*Speculating About Diogenes of Apollonia*." In *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, edited by Patricia Curd and Daniel W. Graham, 353-64. Oxford: Oxford UP, 2008.

Lämmli, Franz. *Vom Chaos zum Kosmos*. Basel: Friedrich Reinhardt, 1962.

Lanzi, Silvia. Theos anaitios*. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*. Roma: Il Calamo, 2000.

Lapini, Walter, ed. *Studi di filologia filosofica greca*. Firenze: Leo S. Olschki, 2003.

Lasso de la Vega, José S. "*Hombres y dioses en los poemas homéricos*." In *Introducción a Homero*, edited by Luis Gil, 235-316. Madrid: Guadarrama, 1963.

Lee, Edward N., Alexander P. D. Mourelatos, Richard M. Rorty, ed. *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Assen: Van Gorcum, 1973.

Leitao, David D. *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*. New York: Cambridge UP, 2012.

Lesher, James H. "Perceiving and Knowing in the 'Iliad' and 'Odyssey'." *Phronesis* 26 (1981): 2-24.

_____. "The Emergence of Philosophical Interest in Cognition." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 (1994): 1-34.

Long, A. A., ed. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1999.

Longrigg, James. "Philosophy and Medicine: Some Early Interactions." *Harvard Studies in Classical Philology* 67 (1963) 147-75.

Lorch, Benjamin. "Moderation and Socratic Education in Xenophon's *Memorabilia*." *Polis* 26 (2009): 185-203.

Luchte, James. *Early Greek Thought. Before the Dawn*. London: Continuum, 2011.

Macé, Arnaud. *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*. Sankt Augustin: Academia, 2006.

_____. "Une science athénienne de la nature. La promesse et le testament d'Anaxagore." *Méthexis* 24 (2011): 21-43.

Maddalena, Antonio. *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*. Padova: CEDAM, 1940.

Malebranche, Nicolas. *Œuvres complètes*. Edited by André Robinet. Paris: Vrin, 1958-78.

Mansfeld, Jaap. "*Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography*." In *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, edited by Giuseppe Cambiano, 1-59. Torino: Tirrenia Stampatori, 1986.

_____. *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1990.

_____ & David T. Runia, ed. *Aëtiana. The Method & Intellectual Context of a Doxographer*. Leiden: Brill, 1997-2009.

_____. "*Doxographi Graeci*." In *Hermann Diels (1848-1922) et la science de l'antiquité*, edited by William M. Calder III et Jaap Mansfeld, 143-68. Genève: Fondation Hardt, 1999.

_____. "*Doxography of Ancient Philosophy*." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*, edited by Edward N. Zalta. Accessed December 7, 2012. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/doxography-ancient/>.

Μαραγγιανού-Δερμούση, Ευαγγελία. *Οἱ Προσωκρατικοί*. Ἀθήνα: Καρδαμίτσα, 2009.

Marasco, Gabriele. "I processi d'empietà nella democrazia ateniese." *Atene e Roma* 21 (1976): 113-31.

Marotta, Michael E. "Ancient Coins Show They Knew It Was Round." *The Celator* 12 (1998): 18-20.

Martins, Roberto de Andrade. "A doutrina das causas finais na Antiguidade. 1. A teleologia na naturaleza, dos pré-socráticos a Platão." *Filosofia e História da Biologia* 8 (2013): 107-32.

McCoy, Joe, ed. *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.

McPherran, Mark L. "Socrates on Teleological and Moral Theology." *Ancient Philosophy* 14 (1994): 245-62.
_____. *The Religion of Socrates*. Pennsylvania: Pennsylvania State UP, 1996.
_____. "Recognizing the Gods of Socrates." *Apeiron* 30 (1997): 125-39.
_____. "*Platonic Religion*." In *A Companion to Plato*, edited by Hugh H. Benson, 244-59. Malden: Blackwell, 2006.
_____. "*Socratic Theology and Piety*." In *The Bloomsbury Companion to Socrates*, edited by John Bussanich and Nicholas D. Smith, 257-75. London: Bloomsbury, 2013.
Mejer, Jørgen. "*La filosofia antica e la tradizione dossografica*." In *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, edited by Lorenzo Perilli, Daniela P. Taormina, 35-48. Novara: UTET Università, 2012.
Menn, Stephen. "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good." *The Review of Metaphysics* 45 (1991): 543-73.
_____. *Plato on God as Nous*. Carbondale and Eswardsville: Southern Illinois UP, 1995.
Merkelbach, Reinhold. "Der orphische Papyrus von Derveni." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967): 21-32.
Metry, Alain. *Speusippos. Zahl - Erkenntnis - Sein*. Bern: Paul Haupt, 2002.
Meyer, Ernst H.F. *Geschichte der Botanik*. Königsberg: Gebrüder Bornträger, 1854.
Mieli, Aldo. "Le teorie delle sostanze nei presokratici greci 1 e 2." *Scientia* 14 (1913): 165-81, 329-44.
_____. *Pagine di Storia della Chimica*. Roma: Leonardo da Vinci, 1922.
_____ et Pierre Brunet. *Histoire des Sciences. Antiquité*. Paris: Payot, 1935.
Mikalson, Jon D. *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*. New York: Oxford UP, 2010.
Miller, Mitchell H., Jr. "The Implicit Logic of Hesiod's Cosmogony: An Examination of *Theogony*, 116-133." *Independent Journal of Philosophy* 4 (1983): 131-42.
_____. "'First of All': On the Semantics and Ethics of Hesiod's Cosmogony." *Ancient Philosophy* 21 (2001): 251-76.
Mirus, Christopher V. "Aristotle's *Agathon*." *The Review of Metaphysics* 57 (2004): 515-536.
Mondolfo, Rodolfo. *L'infinito nel pensiero dei Greci*. Firenze: Felice le Monnier, 1934.
_____. *Problemi del pensiero antico*. Bologna: Nicola Zanichelli, 1935.
_____. *Il pensiero antico*. Firenze: La Nuova Italia, 1950.
_____. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*. Milano: Bompiani, 2012.
Montanari, Elio. *ΚΡΑΣΙΣ e ΜΙΞΙΣ. Un itinerario semantico e filosofico*. Firenze: CLUSF, 1979.
Montarese, Francesco. *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius,* De rerum natura*, I 635-920*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
Montuori, Mario. "Chi sono i « σοφιστάς » in ARISTOPH. *Nub.* vv. 332-333?" *Atti della Accademia di scienze morali e politiche di Napoli* 97 (1986): 7-15.
_____. *Socrate. Fisiologia di un mito*. Milano: Vita e Pensiero, 1998.
Morgan, Kathryn. *Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge UP, 2000.
Morrison, Donald R., ed. *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge UP, 2011.

Most, Glenn W. "*Plato's Exoteric Myths*." In *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, edited by Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. González, 13-24. Leiden: Brill, 2012.

Mourelatos, Alexander P.D. "*Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things*." In *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, edited by Edward N. Lee, Alexander P. D. Mourelatos, Richard M. Rorty, 16-48. Assen: Van Gorcum, 1973.

_____, ed. *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*. Garden City: Anchor, 1974.

_____. "*The Concept of the Universal in Some Later Pre-Platonic Cosmologist*." In *A Companion to Ancient Philosophy*, edited by Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, 56-76. Malden: Blackwell, 2006.

_____. *The Route of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.

Mugler, Charles. "Sur la méthode de Thucydide." *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4 (1951): 20-51.

Naddaf, Gérard. *The Greek Concept of Nature*. New York: State University of New York, 2005.

_____. "*L'ἱστορία (*historia*) comme genre littéraire dans la pensée grecque archaïque*." In *Lire les présocratiques*, edited by Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme, 61-77. Paris: PUF, 2012.

Narcy, Michel et Alonso Tordesillas, ed. *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence. 6-9 Novembre 2003*. Paris: Vrin, 2008.

Navia, Luis E. *The Presocratic Philosophers. An Annotated Bibliography*. New York: Garland, 1993.

Nestle, Wilhelm. "Untersuchungen ueber die philosophischen Quellen des Euripides." *Philologus* Suppl. 8 (1899-1901): 557-656.

_____. "Zu Metrodors Mythendeutung." *Philologus* 66 (1907): 503-10.

_____. "Bemerkungen zu den Vorsokratiken und Sophisten." *Philologus* 67 (1908): 531-81.

_____. *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1942.

Newton, Isaac. *Opticks*. London: William Innys, ^{4}1730.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Werke in drei Bänden*. München: Hanser, 1973.

Nilsson, Martin P. *Geschichte der griechischen Religion*. München: Beck, 1950-1955.

_____. *A History of Greek Religion*. New York: Norton, 1964.

Nyvlt, Mark J. "Aristotle and Speusippus: The Primacy of the One?" *Zbornik Matice srpske za klasične studije* 13 (2011): 79-93.

_____. *Aristotle and Plotinus on the Intellect. Monism and Dualism Revisited*. Lanham: Lexington, 2012.

O'Brien, Denis. "Derived Light and Eclipses in the Fifth Century." *The Journal of Hellenic Studies* 88 (1968): 114-27.

O'Connor, David K. "*Xenophon and the Enviable Life of Socrates*." In *The Cambridge Companion to Socrates*, edited by Donald R. Morrison, 48-74. New York: Cambridge UP, 2011.

Ogden, Daniel, ed. *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell, 2007.

O'Grady, Patricia F., ed. *Meet the Philosophers of Ancient Greece: Everything You Always Wanted to Know About Ancient Greek Philosophy But Didn't Know Who to Ask*. Burlington: Ashgate, 2005.

Onians, Richard Broxton. *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge UP, 1954.

Osborne, Catherine. *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics*. Ithaca: Cornell UP, 1987.

_____. "*Was There an Eleatic Revolution in Philosophy?*" In *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, edited by Simon Goldhill and Robin Osborne, 218-45. New York: Cambridge UP, 2006.

Owens, Joseph. *A History of Ancient Western Philosophy*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1959.

Padel, Ruth. *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*. Princeton: Princeton UP, 1992.

Palmer, John. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 2009.

Παναγιώτου, Πάνος Π. *Οἱ Ἴωνες προσωκρατικοί στοχαστές*. Ἀθήνα: Νέα Σύνορα, 1988.

Πανέρης, Ιωάννης Ρ. *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*. Θεσσαλονίκη: Κωνσταντινίδη, 1986.

Partenie, Catalin, ed. *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge UP, 2009.

_____. "*Introduction*." In *Plato's Myths*, edited by Catalin Partenie, 1-27. Cambridge: Cambridge UP, 2009.

Penglase, Charles. *Greeks Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hyms and Hesiod*. London: Routledge, 1994.

Pérez de Laborda, Miguel. *El más sabio de los atenienses. Vida y muerte de Sócrates*. Madrid: Rialp, 2001.

_____. "*Sócrates*." In *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, edited by Francisco Fernández Labastida, Juan Andrés Mercado. Accessed June 18, 2013. URL = <http://www.philosophica.info/archivo/2006/voces/socrates/Socrates.html>.

Perilli, Lorenzo. *La teoria del vortice nel pensiero antico. Dalle origine a Lucrezio*. Pisa: Pacini, 1996.

_____, Daniela P. Taormina, ed. *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*. Novara: UTET Università, 2012.

_____. "*I Presocratici*." In *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, edited by Lorenzo Perilli, Daniela P. Taormina, 80-164. Novara: UTET Università, 2012.

Philippson, Paula. *Untersuchungen über den griechischen Mythos*. Zurich: Rhein, 1944.

Piazzi, Lisa. *Lucrezio e i presocratici. Un commento a* De rerum natura *1, 635-920*. Pisa: Edizioni della Normale, 2005.

Pichot, André. *Die Geburt der Wissenschaft. Von den Babyloniern zu den frühen Griechen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Pleger, Wolfgang H. *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Metzler, 1991.

Pohlenz, Max. *Der hellenische Mensch*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 1947.

_____. "Nomos und Physis." *Hermes* 81 (1953): 418-38.

Pontier, Pierre. *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*. Paris: Vrin, 2006.

Popper, Karl R. *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*. Edited by Arne F. Petersen, Jørgen Mejer. London: Routledge, 1998.

Primavesi, Oliver. "*Second Thoughts on Some Presocratics (*Metaphysics *A 8, 989^{a}18–990^{a}32)*." In *Aristotle's* Metaphysics *Alpha. Symposium Aristotelicum*, edited by Carlos Steel, 225-63. Oxford: Oxford UP, 2012.

Raaflaub, Kurt. "*Den Olympier Herausfordern? Prozesse im Umkreis des Perikles*." In *Große Prozesse im antiken Athen*, edited by Leonhard Burckhardt und Jürgen von Ungern-Sternberg, 96-113. München: Beck, 2000.

Ramirez, Jacobus M. *De Ordine. Placita Quaedam Thomistica*. Salmanticae: San Esteban, 1963.

Ramelli, Maria, Giulio Lucchetta. *L'età classica*. Vol. 1, *Allegoria*. Milano: Vita e Pensiero, 2004.
Rapp, Christoph. *Vorsokratiker*. München: Beck, 2007.
Reale, Giovanni. *Socrate*. Milano: Rizzoli, 2001.
_____. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2003.
_____. *Storia della filosofia greca e romana*. Milano: Bompiani, 2004.
Rechenauer, Georg, ed. *Frühgriechisches Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2005.
_____. "*Archelaus aus Athen*." In *Frühgriechische Philosophie*, edited by Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer, 797-810. Basel: Schwabe, 2013.
_____. "*Diogenes aus Apollonia*." In *Frühgriechische Philosophie*, edited by Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer, 811-32. Basel: Schwabe, 2013.
Reckermann, Alfons. *Den Anfang denken*. Hamburg: Felix Meiner, 2011.
Rego, Thomas. "Mundo y sentido común en Aristóteles. Análisis del conocimiento en la perspectiva epistemológica de Aristóteles a la luz de la lógica alética de Antonio Livi." Phil. Diss., Pontificia Università Lateranense, 2011.
Renehan, Robert. "On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21 (1980): 105-38.
Ricciardelli Apicella, Gabriela. "Orfismo e interpretazione allegorica." *Bollettino dei Classici* 1 (1980): 116-30.
Riedel, Manfred, ed. *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
Ries, Wiebrecht. *Die Philosophie der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
Ríos, Iván de los. "El pluralismo jonio. Azar y necesidad en la filosofía presocrática." *Taula, quaderns de pensament* 39 (2005): 23-39.
Ritter, Heinrich. *Geschichte der Philosophie*. Hamburg: Friedrich Perthes, ^{2}1836-1853.
Rivaud, Albert. *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la Philosophie Grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris: Félix Alcan, 1906.
Robin, Léon. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: Albin Michel, 1963.
_____. *La pensée hellénique des origines à Épicure*. Paris: PUF, 1967.
Robinson, Thomas M. *Logos and Cosmos. Studies in Greek Philosophy*. Sankt Augustin: Academia, 2008.
_____. "*Presocratic Theology*." In *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, edited by Patricia Curd and Daniel W. Graham, 485-98. Oxford: Oxford UP, 2008.
Röd, Wolfgang, ed. *Geschichte der Philosophie*. München: Beck, 2009.
Rohde, Erwin. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen: Mohr, ^{3}1903.
Romeyer Dherbey, Gilbert et Jean-Baptiste Gourinat, ed. *Socrate et les socratiques*. Paris: Vrin, 2001.
Romilly, Jacqueline de. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Clarendon, 1992.
Rösler, Wolfgang. "Lukrez und die Vorsokratiker: doxographische Probleme im I. Buch von 'De rerum natura'." *Hermes* 101 (1973): 48-64.
Ross, William D. *Aristotle*. New York: Routledge, ^{6}1995.
Rossi, Pietro, Carlo A. Viano, ed. *Storia della filosofia*. Roma: Laterza, 1993-1999.

Rousseau, Philippe, Rossella Saetta Cottone, ed. *Diego Lanza, lecteur des œuvres de l'antiquité*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2013.

Rowett, Catherine = Catherine Osborne.

Рожанский, Иван Дмитриевич [Rožanskij, Ivan D.]. *Geschichte der antiken Wissenschaft*. München: R. Piper & Co., 1984.

_____ [Roshanski, I.D.]. *Wissenschaften in der Antike*. Moskau: MiR, 1986.

Salles, Ricardo. "Aristóteles, Crisipo y el problema de la generación de los cuerpos homogéneos complejos." *Signos filosóficos* 10 (2008): 9-40.

Sandywell, Barry. *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*. London: Routledge, 1996.

Santos, José G. Trindade. "Notas sobre a função do letramento no processo de assimilação do Mito pela filosofia." *Problemata* 4 (2013): 28-42.

Schadewaldt, Wolfgang. "*Eudoxos von Knidos und die Lehre vom unbewegten Beweger*." In *Satura. Früchte aus der antiken Welt. Otto Weinreich zum 13. März 1951 dargebracht*, edited by Otto Weinreich, 103-129. Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1952.

Schäfer, Christian. "*Zur Vorsokratikerdarstellung im Phaidon*." In *Frühgriechisches Denken*, edited by Georg Rechenauer, 407-22. Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 2005.

Schleiermacher, Friedrich. *Geschichte der Philosophie*. Band 2, Abtheilung 1, *Literarischer Nachlaß*. Berlin: Reimer, 1839.

Schofield, Malcolm. "*Archelaus*." In *Encyclopedia of Classical Philosophy*, edited by Donald J. Zeyl, 49. Westport: Greenwood, 1997.

Schottlaender, Rudolf. "Drei vorsokratische Topoi." *Hermes* 62 (1927): 435-46.

_____. "Nus als Terminus." *Hermes* 64 (1929): 228-42.

_____. *Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen*. Berlin: Akademie, 1964.

Schuhl, Pierre-Maxime. *Essai sur la formation de la pensée Grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie Platonicienne*. Paris: PUF, 1949.

Schwabe, Wilhelm. *‚Mischung' und ‚Element' im Griechischen bis Platon*. Bonn: Bouvier, 1980.

Sedley, David N. "Teleology and Myth in the Phaedo." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1990): 359-83.

_____. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2009.

Seidl, Horst. *Einführung in die antike Philosophie*. München: Karl Alber, 2010.

Sider, David. "*Heraclitus in the Derveni Papyrus*." In *Studies on the Derveni Papyrus*, edited by André Laks and Glenn W. Most, 129-48. Oxford: Clarendon, 1997.

Šijaković, Bogoljub. *Bibliographia Praesocratica*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

Sinnige, Theo Gerard. *Matter and Infinity in the Presocratics Schools and Plato*. Assen: Van Gorcum, 1971.

Sisko, John E. "On Separating the Intellect From the Body: Aristotle's *De anima* III.4, 429a10-b5." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999): 249-67.

_____. "*Nous*." In *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Donald M. Borchert, vol. 6, 666. Farmington Hills: Thomson Gale, 2006.

Snell, Bruno. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Berlin: Weidmann, 1924.

_____. "Book Review of Joachim Böhme: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos. Mit einem Anhang: Vergleich mit dem Glauben der Primitiven*." *Gnomon* 7 (1931): 74-86.

_____. *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 1975.
_____. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupercht, 1978.
Solmsen, Friedrich. *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca: Cornell UP, 1949.
_____. "Nature as Craftsman in Greek Thought." *Journal of the History of Ideas* 24 (1963): 473-96.
Sorabji, Richard. *Matter, Space and Motion*. Ithaca: Cornell UP, 1988.
Souto Delibes, Fernando. "La figura de Sócrates en Jenofonte." Classical Philology Diss., Universidad Complutense de Madrid, 2000.
Stafford, Emma. "*Personification in Greek Religious Thought and Practice*." In *A Companion to Greek Religion*, edited by Daniel Ogden, 71-85. Oxford: Blackwell, 2007.
Stamatellos, Giannis. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. Albany: SUNY, 2007.
_____. *Introduction to Presocratics. A Thematic Approach to Early Greek Philosophy With Key Readings*. Oxford: Blackwell, 2012.
Σταμάτης, Ευάγγελος Σ. *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*. Ἀθήνα, 1966.
Steel, Carlos, ed. *Aristotle's* Metaphysics *Alpha. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford UP, 2012.
Stefanelli, Rossana. "Nóος ovvero la 'via' del pensiero." *Glotta* 85 (2009): 217-63.
Stenzel, Julius. "Zur Entwicklung des Geistesbegriffes in der griechischen Philosophie." *Die Antike* 1 (1925): 244-72.
Stern-Gillet, Suzanne & Kevin Corrigan, ed. *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*. Vol. 1, *Reading Ancient Texts*. Leiden: Brill, 2007.
Stewart, Douglas J. "*Nous* in Aristophanes." *The Classical Journal* 63 (1968): 253-55.
Stokes, Michael C. "Hesiodic and Milesian Cosmogonies: I." *Phronesis* 7 (1962): 1-37.
_____. "Hesiodic and Milesian Cosmogonies: II." *Phronesis* 8 (1963): 1-34.
_____. *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington, D.C.: Oxford UP, 1971.
Strauss, Leo. *Xenophon's Socrates*. Ithaca: Cornell UP, 1972.
Sullivan, Shirley Darcus. *Psychological Activity in Homer. A Study of Phrēn*. Ottawa: Carleton UP, 1988.
_____. "The Psychic Term *Noos* in Homer and the *Homeric Hymns*." *Studi italiani di filologia classica* 82 (1989): 152-95.
_____. "A Study of the Psychic Term Nóος in the Greek Lyric Poets (Excluding Pindar and Bacchylides)." *Emerita* 57 (1989): 129-68.
_____. "An Analysis of the Psychic Term Nóος in Pindar and Bacchylides." *Glotta* 68 (1990): 179-202.
_____. "The Psychic Term Nóος in the Poetry of Hesiod." *Glotta* 68 (1990): 68-85.
_____. "The Mind and Heart of Zeus in Homer and the *Homeric Hymns*." *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994): 101-26.
_____. *Psychological and Ethical Ideas What Early Greeks Say*. Leiden: Brill, 1995.
_____. *Aeschylus' Use of Psychological Terminology: Traditional and New*. Montreal: McGill-Queen's UP, 1997.
_____. *Sophocles' Use of Psychological Terminology*. Montreal: McGill-Queen's UP, 1999.

_____. *Euripides' Use of Psychological Terminology*. Montreal: McGill-Queen's UP, 2000.
Sweeney, Leo. *Infinity in the Presocratics*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
Tabarroni, Giorgio. "Globi celesti e terrestri sulle monete romane." *Physis* 7 (1965): 317-53.
Tannery, Paul. *Pour l'Histoire de la Science Hellène*. Paris: F. Alcan, 1887.
Tarán, Leonardo, ed. Harold Cherniss. *Selected Papers*. Leiden: Brill, 1977.
Tarrant, Harold, ed. *From the Old Academy to Later Neo-Platonism*. Burlington: Ashgate, 2011.
_____. "*Olympiodorus and History*." In *From the Old Academy to Later Neo-Platonism*, XXI. Burlington: Ashgate, 2011.
Taylor, Christopher C.W., ed. *From the Beginning to Plato*. Vol. 1, *Routledge History of Philosophy*. New York: Routledge, 1997.
Temple, Robert. "The Prehistory of Panspermia: Astrophysical or Metaphysical?" *International Journal of Astrobiology* 6 (2007): 169-80.
Theiler, Willy. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Zürich: Karl Hoenn, 1924.
Theodossiou, Efstratios and Vassilios N. Manimanis "The Cosmology of the Pre-Socratic Greek Philosophers." *Memorie della Società Astronomica Italiana* Suppl. 15 (2010): 204-09.
_____, Vassilios N. Manimanis, Milan S. Dimitrijević. "The Cosmological Theories of the Pre-Socratic Greek Philosophers and Their Philosophical Views for the Environment." *Facta Universitatis* 10 (2011): 89-99.
_____, Konstantinos Kalachanis, Vassilios N. Manimanis, Milan S. Dimitrijević. "The Notion of Chaos: From the Cosmogonical Chaos of Ancient Greek Philosophical Thought to the Chaos Theory of Modern Physics." *Facta Universitatis* 11 (2012): 211-21.
Tigner, Steven S. "Some LSJ Addenda and Corrigenda." *Glotta* 52 (1974): 192-206.
Todd, Robert B. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*. Leiden: Brill, 1976.
Torrijos-Castrillejo, David. "Dios en la ética de Aristóteles." *Pensamiento* 255 (2012): 5-23.
_____. "La causalidad del motor inmóvil." *Hypnos* 31 (2013): 234-66.
Trépanier, Simon. "*Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods*." In *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, edited by Jan N. Bremmer and Andrew Erskine, 273-317. Edinburgh: Edinburgh UP, 2010.
Vamvacas, Constantine J. *The Founders of Western Thought – the Presocratics. A Diachronic Parallelism between Presocratic Thought and Philosophy and the Natural Sciences*. Boston: Springer, 2009.
Vander Waerdt, Paul A., ed. *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell UP, 1994.
_____. "*Socrates in the Clouds*." In *The Socratic Movement*, edited by Paul A. Vander Waerdt, 48-86. Ithaca: Cornell UP, 1994.
Verdenius, Willem J. "Notes on the Presocratics." *Mnemosyne* 13 (1947): 271-89.
Vernant, Jean-Pierre. *Œuvres*. Paris: Éditions du Seuil, 2007.
Viano, Carlo A. "*Il rifiuto della teologia popolare e la nascita del naturalismo*." In *Storia della filosofia*, edited by Pietro Rossi, Carlo A. Viano, vol. 1, 75-93. Roma: Laterza, 1993.
Viano, Cristina. "*La cosmologie de Socrate dans les* Mémorables *de Xénophon*." In *Socrate et les socratiques*, edited by Gilbert Romeyer Dherbey et Jean-Baptiste Gourinat, 97-119. Paris: Vrin, 2001.
Villacañas Berlanga, José Luis. *Los caminos de la reflexión: del saber del orden a la nostalgia del bien*. Murcia: Publicaciones Universidad de Murcia, 1991.

Vlastos, Gregory. "On the Pre-History in Diodorus." *The American Journal of Philology* 67 (1946): 51-59.
_____. "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies." *Classical Philology* 42 (1947): 156-78.
_____. "Theology and Philosophy in Early Greek Thought." *The Philosophical Quarterly* 2 (1952): 97-123.
_____. "Isonomia." *The American Journal of Philology* 74 (1953): 337-66.
_____. "Review of Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*." *Gnomon* 31 (1959): 193-204.
_____. "*Review of F. M. Cornford: Principium Sapientiae*." In *Studies in Presocratic Philosophy*, edited by David J. Furley and R. E. Allen, vol. 1, 42-55. New York: Humanities, 1970.
Warden, J. R. "The Mind of Zeus." *Journal of the History of Ideas* 32 (1971): 3-14.
Warren, James. *Presocratics*. Stocksfield: Acumen, 2007.
Weinreich, Otto, ed. *Satura. Früchte aus der antiken Welt. Otto Weinreich zum 13. März 1951 dargebracht*. Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1952.
West, Martin L. "Three Presocratic Cosmologies." *Classical Quarterly* 13 (1963): 154-76.
_____. "*Towards Monotheism*." In *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, edited by Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, 21-40. Oxford: Oxford UP, 1999.
_____. *Indo-European Poetry and Myth*. New York: Oxford UP, 2007.
Wigodsky, Michael. "*Homoiotetes*, *Stoicheia* and *Homoiomereiai* in Epicurus." *The Classical Quarterly* 57 (2007): 521-42.
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. *Platon*. Berlin: Weidmann, 1920.
_____. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin: Weidmann, 1931.
Wilkerson, Dale. *Nietzsche and the Greeks*. London: Continuum, 2006.
Windelband, Wilhelm, Albert Goedeckemeyer. *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*. München: Beck, 1963.
Woleński, Jan. "*Aletheia* in Greek Thought until Aristotle." *Annals of Pure and Applied Logic* 127 (2004): 339-60.
Woodbury, Leonard. "Socrates and Archelaus." *Phoenix* 25 (1971): 299-309.
Wright, M. R. *Cosmology in Antiquity*. London: Routledge, 1995.
_____. "*Presocratic Cosmologies*." In *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, edited by Patricia Curd and Daniel W. Graham, 413-84. Oxford: Oxford UP, 2008.
_____. *Introducing Greek Philosophy*. Durham: Acumen, 2009.
Yarza, Ignacio. *Historia de la filosofía antigua*. Pamplona: EUNSA, ^{6}2010.
_____. "*Nous*." In *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy*, edited by Robert L. Fastiggi, vol. 3, 1086-89. Detroit: Gale, 2013.
Yunis, Harvey, ed. *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.
Zanker, Paul. *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1995.
Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: Fues, ^{5}1869-1920.
_____ e Rodolfo Mondolfo. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Firenze: La Nuova Italia, 1966.
Zeppi, Stelio. *Studi sulla filosofia presocratica*. Firenze: La Nuova Italia, 1962.

_____. "Metafisica e *archè*, nel pensiero greco più antico: causalità e temporalità in quanto categorie presocratiche." *Giornale di Metafisica* 16 (1994): 299-326.

Zhmud, Leonid. "On the Concept of 'Mythical Thinking'." *Hyperboreus* 1 (1994/1995): 155-69.

_____. "Revising Doxography: Hermann Diels and His Critics." *Philologus* 145 (2001): 219-43.

_____. "*Die doxographische Tradition*." In *Frühgriechische Philosophie*, edited by Hellmut Flashar, Dieter Bremer und Georg Rechenauer, 150-74. Basel: Schwabe, 2013.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adorno, F. 68 n. 103, 194 n. 3
Adrados, F. R. 161 n. 23
Afnan, R. M. 246 n. 146
Althoff, J. 160 n. 23
Álvarez Salas, O. D. 205 n. 29, 278 n. 24
Anton, J. P. 297 n. 84, 307 n. 112
Aravantinou, A. 114 n. 53
Ariza Rodríguez, S. R. 320 n. 6
Arleth, E. 159 n. 22, 166 n. 36, 174 n. 57, 175 n. 59, 202 n. 24
Arndt, E. 211 n. 40
Avicena 76 n. 137
Babut, D. 153 n. 4, 154 n. 5, 256 n. 171
Bailey, C. 69 n. 108, 269 n. 5
Bakker, S. J. 164 n. 34
Baldry, H. C. 122 n. 74
Baltussen, H. 196 n. 9
Banfi, A. 297 n. 84
Bargrave-Weaver, D. 99 n. 32, 125 n. 81
Barigazzi, A. 311 n. 120, 401 n. 26
Barnes, J. 36 n. 18, 52 n. 57, 58 n. 79, 60 n. 86, 61 n. 87, 69 n. 108, 73, 74 n. 129, 89 n. 12, 144 n. 134, 159 n. 22, 166 n. 37, 167 n. 40, 179 n. 66, 229 n. 106, 391 n. 8
Beckel, H. 109 n. 48, 137 n. 114
Bernabé, A. 60 n. 82, 62 n. 87, 101 n. 32, 106 n. 42, 108 n. 47, 116 n. 55, 119 n. 66, 121 n. 70.71, 136 n. 109, 140 n. 126, 141 n. 126, 143 n. 132, 145 n. 134, 161 n. 23, 179 n. 66, 183 n. 73, 217 n. 56, 224 n. 81, 228 n. 101, 291 n. 60.61, 292 n. 64, 391 n. 8, 395 n. 14, 401 n. 26, 408 n. 10
Berry, J. N. 226 n. 91
Berti, E. 329 n. 30, 366 n. 112
Betegh, G. 122 n. 75, 230 n. 110, 255 n. 168, 291 n. 61, 292 n. 67, 293 n. 69.70, 294 n. 72, 295, 353 n. 87
Bicknell, P. J. 112 n. 50, 127 n. 83
Bloch, E. 63 n. 93
Bloch, K. 62 n. 91, 269 n. 5
Blumenthal, A. von 269 n. 5
Böhme, J. 193 n. 2, 206 n. 31
Boll, F. 112 n. 50
Bonitz, H. 45 n. 42, 330 n. 32, 358 n. 97, 411 n. 23, 414 n. 1
Bordt, M. 319 n. 4
Bos, A. P. 168 n. 43
Botter, B. 354 n. 89
Bose, S. du 211 n. 42
Bornheim, G. A. 144 n. 134, 174 n. 57, 235 n. 121, 395 n. 13
Boussoulas, N. 234 n. 120
Boyer, C. B. 57 n. 77
Brague, R. 247 n. 149
Breier, F. 60 n. 86
Brennan, T. 401 n. 27
Brentano, F. C. 67 n. 103, 246 n. 146, 360 n. 100, 368 n. 116
Brieger, A. 269 n. 5
Brisson, L. 158 n. 19, 319 n. 4
Bröcker, W. 32 n. 7, 72-73, 89 n. 12, 131 n. 94
Brunschwig, J. 195 n. 4
Buchheim, T. 79 n. 149, 117 n. 59, 336 n. 49
Burkert, W. 115 n. 53, 157 n. 17, 290, 290 n. 58.59, 291 n. 62
Burnet, J. 68, 73, 166, 179 n. 66, 298 n. 87, 391 n. 8, 395 n. 14, 399 n. 24, 401 n. 26
Bussanich, J. 116 n. 55
Caballero González, M. 207 n. 31
Caird, E. 304 n. 103
Calder III, W. M. 210 n. 39, 268 n. 4, 402 n. 29

Calogero, G. 32 n. 7, 36 n. 19, 42 n. 35, 54 n. 66, 245 n. 145, 287 n. 51
Calvo Martínez, T. 310 n. 118
Cambiano, G. 279 n. 27
Canfora, L. 119 n. 63
Cañas Quirós, R. 68 n. 103
Capelle, W. 63 n. 94, 99 n. 32
Capizzi, A. 220 n. 64
Cappelletti, A. J. 63 n. 91, 67 n. 103, 90 n. 16, 100 n. 32, 144 n. 134, 159 n. 22, 165 n. 35, 205 n. 30, 235 n. 121, 269 n. 6, 398 n. 21
Carbonara Naddei, M. 144 n. 134, 159 n. 22
Carus, F. A. 193 n. 2, 353 n. 87, 392 n. 8
Cassin, B. 411 n. 21
Cataudella, Q., 143 n. 132, 194 n. 3, 400 n. 26
Cecco, D. De 391 n. 7
Chaignet, A.-É. 205 n. 30, 206 n. 31
Chantraine, P. 51 n. 55, 109 n. 48, 118 n. 61
Cherniss, H. 19 n. 11, 32 n. 7, 66 n. 99, 161 n. 23, 272 n. 11, 316, 329 n. 30, 330 n. 33, 336 n. 50, 366 n. 109, 369
Chiappelli, A. 299 n. 89, 307 n. 112, 308 n. 115
Citroni Marchetti, S. 127 n. 83
Ciurnelli, D. 32 n. 7, 100 n. 32, 159 n. 22
Clark, G. H. 203 n. 27
Claus, D. B. 193 n. 2, 302 n. 95
Clemens, F. J. 34 n. 10, 67 n. 103
Cleve, F. M. L. 33 n. 7, 71, 71 n. 117, 86, 96, 99 n. 32, 107 n. 44, 114 n. 53, 126 n. 81, 159 n. 22, 175 n. 58, 206 n. 31, 234 n. 121
Cole, T. 406 n. 1
Copleston, F. 173 n. 55
Cordero, N. L. 36 n. 18, 71 n. 118, 114 n. 53
Cornford, F. M. 60, 61 n. 87, 114 n. 53, 115 n. 55, 116 n. 55, 144 n. 134, 146 n. 140, 155 n. 8, 157 n. 17, 168 n. 42, 221 n. 67, 244, 319 n. 4, 331 n. 36, 374
Costard, G. 127 n. 83
Couloubaritsis, L. 117, 235 n. 121
Couprie, D. L. 80 n. 152, 112 n. 51, 113 n. 52
Covotti, A. 218 n. 61
Cumont, F. 155 n. 8
Curd, P. 18, 29, 30-34, 30 n. 2, 33 n. 7, 34 n. 13, 36, 36 n. 18.19, 37 n. 20, 44 n. 39, 60 n. 84, 61-64, 61 n. 87, 62 n. 88, 73, 89 n. 12, 100 n. 32, 105 n. 41, 115 n. 53, 123 n. 76, 125 n. 81, 130 n. 91, 144 n. 134, 146 n. 140, 154 n. 5, 162, 166, 173 n. 55, 179 n. 66, 186 n. 81, 206 n. 31, 209 n. 38, 212 n. 43, 227 n. 94.96, 228, 229, 229 n. 105.106, 230, 234 n. 120, 390 n. 4, 391 n. 8, 395 n. 14, 400 n. 26, 401 n. 26
Czerny, K. 45 n. 41, 114 n. 53, 330 n. 33, 331 n. 33, 332 n. 38, 334 n. 45, 440 n. 14
D'Alessandro, G. 281 n. 33
Dancy, R. M. 61 n. 87, 321 n. 9
Davidson, J. 155 n. 8
Davison, J. A. 269 n. 5.6
Decharme, P. 268 n. 2
DeFilippo, J. G. 212 n. 44, 230
Degani, E. 299 n. 89, 401 n. 28
Deichgräber, K. 141 n. 126, 160 n. 23, 161 n. 25, 223 n. 80, 291 n. 63
Dentler, E. 61 n. 87, 159 n. 22, 173 n. 56, 182 n. 70, 220 n. 64, 230 n. 108, 234 n. 121
Derenne, E. 155 n. 5, 303 n. 101
Destrée, P. 163 n. 30
Detienne, M. 206 n. 31, 353 n. 87
Diano, C. 235 n. 121, 268 n. 4
Diels, H. 16-18, 48-49, 54 n. 67, 66 n. 99, 104 n. 39, 109 n. 48, 111 n. 50 (3x), 123 n. 76, 126 n. 82, 133, 145 n. 134, 161 n. 24, 166 n. 37, 171 n. 53, 179 n. 66, 185 n. 79, 205, 205 n. 30, 210 n. 39, 218 n. 60, 222 n. 76, 234 n. 121, 240 n. 131, 247 n. 149, 272 n. 12, 283 n. 42, 285 n. 46, 302 (2x), 326 (2x), 327, 341, 350, 351 n.

91, 389, 390 n. 2, 391 n. 8, 395 n. 14, 397 n. 20, 398 n. 21.23, 400 n. 25.26, 401 n. 26, 402 n. 30, 403 n. 31, 405, 406, n. 1, 409 n. 15, 411 n. 23, 413-414, 450 n. 19
Dillon, J. 251 n. 157, 268 n. 2, 276 n. 18
Dilthey, W. 245 n. 146
Disandro, C. 160 n. 23, 193 n. 2, 235 n. 121
Discroll, J. A. 203 n. 27, 365 n. 107
Dodds, E. R. 221 n. 67, 353 n. 87
Donnini Macciò, M. C. 49 n. 51
Döring, K. 297 n. 84
Δραγώνα-Μονάχου, M. 49 n. 49, 51 n. 57, 277 n. 22
Drozdek, A. 69 n. 111, 100 n. 32, 159 n. 22, 186 n. 81
Duch, L. 158 n. 19
Dümmler, F. 120 n. 70, 304 n. 104, 305 n. 104, 307 n. 112
Dumont, J.-P. 135 n. 108, 144 n. 134, 199 n. 18, 235 n. 121
Dupré, W. 158 n. 19
Dyck, A. R. 115 n. 54
Eggers Lan, C. 71, 114 n. 53, 145 n. 134, 235 n. 121, 391 n. 8, 405
Egli, F. 268 n. 2
Erhard, H. 134 n. 106
Fairbanks, A. 171 n. 53, 395 n. 14
Ferrer Gràcia, J. 235 n. 121
Fehling, D. 103 n. 36, 112 n. 51, 114 n. 53, 122 n. 75, 210 n. 39
Ferguson, J. 104 n. 37, 125 n. 81, 303 n. 99
Filonik, J. 154 n. 5
Fimiani, S. 204 n. 28, 205 n. 30
Finkelberg, A. 247 n. 149
Fränkel, H. 114 n. 53, 157 n. 17, 160 n. 22, 221 n. 67, 254 n. 163
Frankfort, H. And H. 157, 157 n. 18
Frede, M. 329 n. 30, 351 n. 81
Freeman, K. 144 n. 134, 171 n. 53
Frege, G. 159 n. 22
Friedlein, G. 57 n. 75
Frisk, H. 43 n. 36
Fritz, Krohn 99 n. 32, 159 n. 22
Fritz, Kurt von 34 n. 10, 193 n. 2, 195, 208 n. 34, 222 n. 72, 225, 225 n. 86.89, 226 n. 89, 322 n. 11
Fuentes González, P. P. 290 n. 59
Funghi, M. S. 132 n. 98, 142 n. 131
Furley, D. J. 32 n. 7, 52 n. 57, 61 n. 87, 103 n. 36, 106 n. 42, 107 n. 44, 112 n. 51, 146 n. 140, 193 n. 2, 228, 228 n. 99, 237 n. 128, 307 n. 112, 320 n. 6
Furth, M. 32 n. 7, 41 n. 31, 54 n. 63, 61 n. 87, 100 n. 33
Gadamer, H.-G. 67 n. 103, 145 n. 134, 171 n. 53, 243 n. 139, 390 n. 2, 401 n. 26,
Galli, G. 201 n. 21
García Bacca, J. D. 145 n. 134, 171 n. 53, 235 n. 121, 392 n. 8, 395 n. 14
García Díaz, A. 32 n. 7, 61 n. 87
García Gual, C. 158 n. 19, 280 n. 33
García Novo, E. 299 n. 90
Geffcken, J. 155 n. 8, 402 n. 29
Geldard, R. 206 n. 31
Gemelli Marciano, L. 144 n. 134, 160 n. 23, 167 n. 38
Γεωργούλη, K. Δ. 67 n. 103, 401 n. 26
Gershenson-Greenberg 16, 16 n. 1.2, 65 n. 97, 68 n. 103, 78 n. 146, 154 n. 5, 202 n. 25, 220 n. 64, 402 n. 31, 405, 406 n. 1, 414
Gerson, L. P. 159 n. 22
Giannantoni, G. 32 n. 7, 145 n. 134
Gigon, O. 32 n. 7, 34 n. 10, 40 n. 28, 51 n. 57, 61 n. 87, 115 n. 54, 144 n. 134, 196 n. 9, 268 n. 5, 269 n. 5, 272 n. 12, 317 n. 3, 321 n. 9, 330 n. 32, 353 n. 87, 435 n. 10
Gilardoni-Giugnoli 144 n. 134, 159 n. 22, 166 n. 37, 175 n. 59, 179 n. 66, 239 n. 130, 405, 413
Gildersleeve, B. L. 164 n. 34
Gill, C. 160 n. 22
Giorgiantonio, M. 59 n. 80
Giussani, C. 108 n. 46, 392 n. 8
Gladisch, A. 246 n. 146
Golfín, E. 219 n. 63, 220 n. 63, 268 n. 4
Gomperz, T. 33 n. 7, 99 n. 32, 186 n. 81, 395 n. 14

Gould, J. B. 77 n. 140
Grabowski, F. 269 n. 5
Graham, D. H. 17, 29-31, 30 n. 2, 31 n. 4, 33 n. 7.9, 34 n. 13, 36 n. 17, 37 n. 21, 54 n. 65, 61 n. 87, 62, 69 n. 108.111, 71 n. 114, 79 n. 146, 80 n. 152, 103 n. 36, 106 n. 42, 107 n. 44, 112 n. 51, 113 n. 52, 125 n. 81, 126 n. 81, 145 n. 134, 166, 179 n. 66, 268 n. 1, 288 n. 54, 355 n. 90, 389, 391 n. 8, 395 n. 14, 400 n. 26, 401 n. 26, 402, 406 n. 1, 414, 424
Gregory, A. 103 n. 36, 107 n. 44, 115 n. 53, 253, 255, 256
Grujić, P. V. 70 n. 111
Grünwald, M. 166 n. 37, 401 n. 26
Guazzoni Foà, V. 186 n. 80
Guetter, D. L. 59 n. 81, 168 n. 40, 398 n. 23
Guthrie, W. K. C. 48 n. 49, 55 n. 70, 61 n. 87 (2x), 106 n. 42, 111 n. 50, 112 n. 51, 114 n. 53, 115 n. 55, 121 n. 70, 123 n. 76, 125-126 n. 81 (*passim*), 130 n. 91, 132, 132 n. 99.101, 137 n. 112, 140 n. 123, 143 n. 134, 153 n. 2, 155 n. 8, 157 n. 17, 166, 235 n. 121, 247 n. 149, 279 n. 29, 299 n. 88, 302 n. 94, 305 n. 104, 319 n. 4, 321 n. 7, 326 n. 26, 398 n. 21, 405, 410 n. 16 (2x)
Hack, R. K. 165 n. 165 n. 35, 234 n. 120
Hankinson, R. J. 32 n. 7
Head, B. V. 111 n. 50
Hegel, G. W. F. 68 n. 107, 232, 232 n. 112, 387
Heidel, W. A. 59 n. 81, 103 n. 36, 112 n. 51, 235 n. 121, 269 n. 5, 398 n. 21
Heinemann, I. 280 n. 32
Heinimann, F. 44 n. 39
Heinius, J. P. 67 n. 103
Heinze, M. 99 n. 32, 156 n. 14, 159 n. 22, 187 n. 81, 188 n. 88, 222 n. 73, 254 n. 163
Heit, H. 269 n. 6
Held, D. tom D. 16 n. 2, 67 n. 103
Henrichs, A. 221 n. 67
Herrmann, F.-G. 176 n. 62
Hershbell, J. 126 n. 81
Hiller, E. 132 n. 100
Hine, H. M. 107 n. 43
Hoffmann, F. 159 n. 22, 304 n. 103
Hruby, A. 232 n. 113
Hüffmeier, F. 289 n. 54
Hussey, E. 406 n. 1
Impara, P. 144 n. 134, 236 n. 124
Inwood, B. 94 n. 23
Isnardi Parente, M. 323 n. 17.19, 325 n. 25, 326 n. 26
Jaeger, W. 34 n. 13, 101 n. 35, 132 n. 103, 153 n. 3, 160 n. 22, 170 n. 50, 184 n. 76, 185 n. 77, 214 n. 49, 222 n. 72, 283 n. 44, 288 n. 53, 301 n. 92, 323 n. 18
Jahn, T. 193 n. 2
Janko, R. 290 n. 59, 291 n. 60.61, 296 n. 83, 299 n. 89
Jeremiah, E. T. 244 n. 141
Joël, K. 99 n. 32, 192 n. 2, 211 n. 42
Jöhrens, O. 106 n. 42, 109 n. 48, 123 n. 76, 145 n. 134, 184 n. 74, 187 n. 82, 193 n. 2, 235 n. 121, 398 n. 21, 400 n. 25
Jordan, W. 32 n. 7
Jürß, F. 230 n. 110
Kafka, G. 61 n. 87
Kahn, C. H. 34 n. 13, 37 n. 21, 114 n. 53, 122 n. 75, 161 n. 23, 210 n. 39
Kant, I. 13-14, 68, 374
Karfik, F. 269 n. 6
Karpp, H. 322 n. 12
Kember, O. 439 n. 13
Kerferd, G. B. 16 n. 2, 31 n. 3, 62 n. 87, 64 n. 96, 74 n. 129, 279 n. 27
Kerschensteiner, J. 114 n. 53, 247 n. 149
Kingsley, P. 79 n. 150
Kirk, G. S. 132 n. 98, 135 n. 108, 153 n. 2
Kirk-Raven 95 n. 25, 129 n. 90
Kirk-Raven-Schofield 73, 98 n. 31, 114 n. 53, 115 n. 55, 121 n. 74, 139 n. 118, 145 n. 134, 184 n. 76, 327 n. 28, 395 n. 14

Kirkland, S. D. 226 n. 91
Koenig, N. W. 59 n. 81, 61 n. 86, 63 n. 91, 73, 145 n. 134, 147 n. 141, 179 n. 66, 180 n. 67, 235 n. 121, 268 n. 3, 392 n. 8, 395 n. 14
Konstan, D. 42 n. 35, 299 n. 89
Κοσμίδης, K. K. 64 n. 95
Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 291 n. 61, 293 n. 69, 295 n. 79
Kranz, W. 16 n. 3, 17, 18 n. 9, 48, 49, 66 n. 99, 104 n. 39, 111 n. 50, 123 n. 76, 126 n. 82, 206 n. 31, 235 n. 121, 247 n. 149, 389, 400 n. 25, 402 n. 30, 403 n. 31, 413, 414
Kraus, M. 38 n. 22
Krischer, T. 194 n. 2
Krohn, F. 99 n. 32, 159 n. 22
Kucharski, P. 132 n. 103, 410 n. 17
Kuiper, K. 145 n. 134
Laks, A. 124 n. 80, 160 n. 23, 199 n. 18, 202 n. 25, 203, 203 n. 26, 205 n. 30, 207, 207 n. 34, 208 n. 34.35, 211 n. 42, 212 n. 44.46, 219, 226, 226 n. 91, 230-231, 240 n. 132, 241, 241 n. 134, 242, 253, 257 n. 172, 282 n. 41, 288, 288 n. 54, 295 n. 80, 297 n. 85.86, 311 n. 123, 313, 395 n. 14
Lämmli, F. 99 n. 32, 116 n. 55, 139 n. 118, 249 n. 151
Lanza, D. 17, 18, 21 n. 14, 45 n. 43, 49 n. 51, 60 n. 83, 66, 67 n. 102, 69, 73, 86 n. 3, 94 n. 23, 104 n. 39, 106 n. 42, 128 n. 87, 132 n. 103, 136 n. 109, 137 n. 114, 144 n. 134, 160 n. 23, 162 n. 28, 167 n. 37, 173 n. 55, 174 n. 58, 179 n. 66, 180 n. 67.69, 182 n. 70, 202 n. 25, 204 n. 28, 209 n. 38, 234 n. 121, 235 n. 121, 244 n. 141, 267 n. 1, 271 n. 9, 274 n. 15, 317 n. 3, 321 n. 7, 327, 339 n. 55, 389, 397 n. 17, 398 n. 21, 399 n. 24, 401 n. 26, 405, 413, 424 n. 7
Lanzi, S. 211 n. 42
Lapini, W. 396 n. 16
Lasserre, F. 321 n. 10
Lasso de la Vega, J. S. 221 n. 67, 301 n. 92
Laurenti, R. 145 n. 134
Lefebvre, R. 62 n. 87
Leibniz, G. W. 289
Leitao, D. D. 134 n. 106, 136 n. 109, 138 n. 117, 147 n. 140, 169 n. 47, 439 n. 13
Leon, P. 46 n. 45, 114 n. 53
Lesher, J. H. 193 n. 2, 194 n. 2, 208, 209 n. 38, 212 n. 43, 228, 228 n. 98.100
Lewis, E. 32 n. 7, 61 n. 87, 73-74, 77 n. 141, 146 n. 140, 390 n. 6
Lewis, F. A. 365 n. 107
Lewis-Short 78 n. 146
Liddell-Scott 43 n. 36, 45 n. 42, 82, 117, 187
Liritzis, I. 105 n. 41, 121 n. 70, 234 n. 120
Lloyd, A. H. 161 n. 26
Lombardi, T. 135 n. 109, 136 n. 109, 207 n. 33, 268 n. 2
Longrigg, J. 133 n. 103, 268 n. 3
Lorch, B. 304 n. 103
Lorenzo González, J. 159 n. 22
Louguet, C. 32 n. 7, 50 n. 54, 51 n. 54, 61 n. 87, 67 n. 102, 115 n. 53, 209 n. 38, 212 n. 43, 227, 227 n. 94.95, 228, 228 n. 97.99, 241 n. 134, 250 n. 156
Lulofs, D. 135 n. 108, 168 n. 43
Macé, A. 133 n. 103, 146 n. 140, 227 n. 94, 240 n. 131, 258 n. 173
Magalhaes-Vilhena, V. de 232 n. 112
Malebranche, N. 246 n. 147
Mann, W. E. 61 n. 87, 62 n. 88
Mansfeld, J. 16 n. 4, 43 n. 37, 48 n. 47, 52 n. 57, 61 n. 87, 114 n. 53, 144 n. 134, 154 n. 5, 174 n. 57, 210 n. 39, 395 n. 12.13, 411 n. 22
Μαραγγιανού-Δερμούση, E. 67 n. 103, 95 n. 25
Marasco, G. 155 n. 5
Marcovich, M. 398 n. 23
Martín, J. 61 n. 87, 68 n. 103, 127 n. 85, 235 n. 121, 272 n. 11, 391 n. 8, 393 n. 10
Marotta, M. E. 111 n. 50

Masiello, R. J. 45 n. 44
Mathewson, R. 48 n. 49
Matthews, G. B. 93 n. 22, 180 n. 68
Mayor, D. 32 n. 7, 174 n. 58
McKirahan, R. D. 62 n. 87, 145 n. 134, 171 n. 53, 216 n. 53, 395 n. 14, 401 n. 26
McPartland, K. 173 n. 55
McPherran, M. 153 n. 1, 304 n. 103, 305 n. 104
Mejer, J. 210 n. 39
Menn, S. 167 n. 40, 319 n. 4, 367 n. 116
Merkelbach, R. 290 n. 58
Metry, A. 323 n. 20, 324 n. 22, 325 n. 23
Meyer, E. H. F. 135 n. 108
Meyer, L. 54 n. 62, 117 n. 58
Mieli, A. 70-71, 73, 89 n. 12
Mikalson, J. D. 155 n. 8
Miller, M. H., Jr. 116 n. 55
Mirus, C. V. 325 n. 24
Mondolfo, R. 123 n. 76, 197 n. 13, 200 n. 20, 274 n. 15, 280 n. 31
Montanari, E. 75 n. 134
Montarese, F. 49 n. 52
Montuori, M. 155 n. 5.8, 297 n. 84, 299 n. 89
Morgan, K. 153 n. 2, 281 n. 33
Most, G. W. 152 n. 1
Mourelatos, A. P. D. 36 n. 18, 37 n. 20, 59 n. 81, 61 n. 86
Mugler, C. 32 n. 7, 68 n. 103, 106 n. 42, 112 n. 51, 114 n. 53, 124 n. 80, 143 n. 132, 220 n. 63, 234 n. 120, 268 n. 4
Mullach, F. W. A. 17 n. 6, 144 n. 134
Muñoz Valle, I. 32 n. 7, 63 n. 91, 98 n. 31, 228 n. 97
Naddaf, G. 102 n. 35, 157 n. 18
Naujokas, J. 216 n. 52
Nestle, W. 99 n. 32, 121 n. 70, 145 n. 134, 175, 268 n. 2, 278 n. 25, 280 n. 32, 392 n. 9, 437 n. 11
Neustadt, E. 32 n. 7, 192 n. 1, 230 n. 110
Newton, I. 107 n. 44, 175 n. 60, 239 n. 131
Nietzsche, F. W. 68 n. 103, 99 n. 32, 226 n. 91 (*passim*), 232, 233 n. 120
Nilsson, M. P. 139 n. 119, 155 n. 8, 170 n. 51, 221 n. 67, 245 n. 144, 282 n. 36
Nolte, A. 235 n. 121
Nyvlt, M. J. 324 n. 22
Obinu, S. 144 n. 134, 171 n. 53, 179 n. 66, 395 n. 14
O'Brien, D. 31 n. 5, 127 n. 85
Onians, R. B. 193 n. 2, 221 n. 67
Osborne, C. 16 n. 4, 33 n. 7
Owens, J. 129 n. 89
Padel, R. 160 n. 22, 215 n. 52
Palmer, J. 41 n. 2.3, 32 n. 7, 33 n. 9, 36 n. 19, 37 n. 20, 53 n. 61, 96 n. 26, 186 n. 186 n. 81
Παναγιώτου, Π. Π. 320 n. 6
Panchenko, D. 113 n. 52
Πανέρης, I. P. 67 n. 103
Παπαδημητρίου, Χ. 105 n. 41
Parmentier, L. 268 n. 2
Partenie, C. 153 n. 1
Pauly-Wissowa 112 n. 50
Paxson, T. D. 69
Peck, A. 51 n. 57, 146 n. 140
Penglase, C. 139 n. 118
Pepe, L. 42 n. 35, 45 n. 41, 56 n. 70, 57 n. 76, 69 n. 109, 83, 115 n. 53, 268 n. 3, 320 n. 6, 390 n. 3, 392 n. 8, 401 n. 26
Pérez de Laborda, M. 304 n. 103
Perilli, L. 103 n. 37, 104 n. 37, 106 n. 42, 117 n. 59, 240 n. 131, 249 n. 151, 302, 303 n. 98
Philippson, P. 168 n. 41
Piazzi, L. 402 n. 29
Pichot, A. 103 n. 36
Pietsch, C. 59 n. 81, 61 n. 87, 159 n. 22, 227 n. 97, 271 n. 8
Pohlenz, M. 155 n. 8, 160 n. 22, 279 n. 29
Pontier, P. 163 n. 30
Popper, K. R. 31 n. 2
Potts, R. 146 n. 140
Prandi, L. 155 n. 5
Primavesi, O. 331 n. 33
Raaflaub, K. 154 n. 5
Ramelli-Lucchetta 115 n. 54, 280 n. 32.33
Ramirez, J. M. 249 n. 151
Ramnoux, C. 61 n. 87, 114 n. 53, 253 n. 163

Raoss, M. 120 n. 70, 269 n. 6, 311 n. 122
Rapp, C. 31 n. 2, 62 n. 87, 130 n. 92, 184 n. 75, 317 n. 2
Raven, J. E. 33 n. 7, 68 n. 103, 98 n. 31, 107 n. 44
Real Academia Española 249 n. 152
Reale, G. 95 n. 25, 144 n. 134, 168 n. 41, 171 n. 53, 179 n. 66, 304 n. 103, 319 n. 4, 322 n. 11, 356 n. 92, 360 n. 99, 395 n. 14
Rechenauer, G. 32 n. 7, 61 n. 87, 62 n. 87, 65 n. 97, 68 n. 103, 145 n. 134, 235 n. 121, 240 n. 131, 267 n. 1, 288 n. 53, 299 n. 89, 390 n. 4
Reckermann, A. 101 n. 35
Reesor, M. E. 61 n. 87, 269 n. 5
Reeve, C. D. C. 32 n. 7, 98 n. 31, 198 n. 16
Rego, T. 368 n. 116
Ricciardelli Apicella, G. 280 n. 32, 290 n. 59
Ries, W. 175 n. 61
Ríos, I. de los 32 n. 7, 100 n. 32
Ritter, H. 99 n. 32, 109 n. 48, 114 n. 53, 146 n. 140, 234 n. 121
Rivaud, A. 68 n. 103
Robin, L. 67 n. 103, 100 n. 32
Robinson, T. M. 287 n. 53, 300 n. 91
Röd, W. 62 n. 87
Rohde, E. 205 n. 29, 301 n. 92
Romano, F. 56 n. 70, 106 n. 42, 174 n. 57, 186, 395 n. 13
Rösler, W. 389 n. 1
Ross, W. D. 66 n. 99, 123 n. 76, 330 n. 32, 339 n. 55, 366 n. 112, 367 n. 116, 368 n. 116
Rossitto, C. 329 n. 30
Rowett, C. = C. Osborne
Рожанский, И. Д. 31 n. 3, 42 n. 35, 61 n. 87, 99 n. 32, 110 n. 49, 111 n. 50, 114 n. 53, 125 n. 81, 269 n. 5, 401 n. 26, 405, 411 n. 21, 413, 446 n. 16
Salles, R. 77 n. 140
Sandywell, B. 244 n. 141
Santos, J. G. T. 115 n. 54
Schadewaldt, W. 322 n. 12
Schaubach, E. 17 n. 6, 67 n. 103, 114 n. 53, 235 n. 121, 246 n. 146, 390 n. 6, 392 n. 8, 403 n. 31
Schick, C. 118 n. 60, 160 n. 23
Schirren, T. 61 n. 87, 99 n. 32, 252 n. 158
Schleiermacher, F. 51 n. 57, 99 n. 32
Schmidt, G. 232 n. 112
Schofield, M. 44 n. 39 (2x), 61 n. 87, 73, 99 n. 32, 114 n. 53, 130 n. 91, 144 n. 134, 146, 147 n. 140, 160 n. 23, 161 n. 26, 167 n. 40 (2x), 179 n. 66, 186 n. 82, 209 n. 37, 229, 327 n. 28, 395 n. 12
Schorn, W. 17 n. 6, 166 n. 36
Schottlaender, R. 39 n. 26, 192 n. 2, 241 n. 136
Schuhl, P.-M. 131 n. 98
Schwabe, W. 62 n. 91, 75 n. 134
Scodel, R. 115 n. 54, 280 n. 32
Sedley, D. N. 61 n. 87, 110 n. 49, 112 n. 51, 173 n. 55, 228, 229 (2x), 253, 254-256, 254 n. 164, 256 n. 171, 288 n. 54, 304 n. 103, 308 n. 113, 311 n. 120, 313, 319 n. 4
Seidel, G. J. 250 n. 156
Seidl, H. 319 n. 4 (2x)
Sider, D. 17, 41 n. 31, 54 n. 67, 55 n. 68, 57 n. 75, 61 n. 86, 66 n. 99, 73, 80 n. 152, 98 n. 31, 103 n. 36, 112 n. 51, 114 n. 53, 115 n. 54, 122 n. 75, 123 n. 77, 144 n. 134, 166, 166 n. 37, 174 n. 57, 178 n. 64, 179 n. 66, 185 n. 79, 200 n. 19, 207 n. 32, 212 n. 43, 221 n. 68, 222 n. 69, 225, 227 n. 94, 238 n. 129, 240 n. 131, 247 n. 149, 280 n. 32, 290, 389, 389 n. 1.2, 390 n. 3.4.6, 391 n. 8, 392 n. 8, 393 n. 11, 395 n. 13.14, 397 n. 18.20, 398 n. 22.23, 399 n. 24, 400 n. 25.26, 401 n. 27
Silvestre, M. L. 18, 49 n. 51, 56 n. 70, 65 n. 97, 131 n. 93, 202 n. 25, 207, 207 n. 34, 208 n. 34, 212 n. 43, 220 n. 64, 225-226, 226 n. 90.91, 267-268,

267 n. 1, 268 n. 2.3.4, 269 n. 5, 312, 317 n. 3
Sinnige, T. G. 55 n. 70, 120 n. 70
Sisko, J. E. 33 n. 7, 44 n. 40 (3x), 93 n. 22, 115 n. 53, 167 n. 40, 226, 242 n. 137, 255 n. 167, 362 n. 104
Snell, B. 187 n. 84, 194 n. 3, 209 n. 38, 243 n. 139
Solmsen, F. 117 n. 57, 288 n. 54, 400 n. 25
Sorabji, R. 68 n. 103, 73, 77 n. 140 n. 140.142, 89 n. 12
Souto Delibes, F. 304 n. 103, 305 n. 105
Spanu, H. 44 n. 39
Stafford, E. 156 n. 12, 282 n. 36
Stamatellos, G. 144 n. 134, 171 n. 53, 267 n. 1
Stefanelli, R. 160 n. 22, 194 n. 2, 215 n. 52, 233 n. 118
Stenzel, J. 32 n. 7, 211 n. 41
Stewart, D. J. 300 n. 91
Stokes, M. C. 32 n. 7, 37 n. 21, 61 n. 87, 95 n. 24, 115 n. 54, 117 n. 57, 125 n. 81, 130 n. 91
Strang, C. 44 n. 39, 74 n. 129
Stratsanis-Marangos, M. 49 n. 49, 54 n. 66, 61 n. 87, 66 n. 99, 73, 114 n. 53, 144 n. 134, 201 n. 22, 400 n. 26
Strauss, L. 304 n. 103
Sullivan, S. D. 53 n. 60, 187 n. 86, 188 n. 86.87, 193 n. 2, 194 n. 2, 206 n. 31, 207 n. 31.33, 217 n. 57, 244, 244 n. 141.142, 245 n. 145 (2x)
Sweeney, L. 55 n. 70, 186 n. 81
Tabarroni, G. 111 n. 50 (3x)
Tagliaferro, D. 68 n. 103
Tannery, P. 60, 61 n. 87, 68, 68 n. 104.106, 70, 71, 144 n. 134, 179 n. 66, 374, 401 n. 26
Tarán, L. 57 n. 77, 322 n. 13, 323 n. 14.17
Tarrant, H. 297 n. 84
Taylor, C. C. W. 61 n. 87, 269 n. 5
Teloh, H. 320 n. 6
Teodorsson, S.-T. 65 n. 97, 130 n. 91, 229 n. 106, 346 n. 66
Theiler, W. 282, 285 n. 47, 288, 288 n. 53.54, 289, 297, 304, 305 n. 105, 311 n. 123, 313, 364 n. 106
Theodossiou, E. 111 n. 50, 116 n. 55, 156 n. 11
Therme, A.-L. 31 n. 3, 50 n. 53, 52 n. 57, 55 n. 70, 62 n. 87, 89 n. 12, 106 n. 42, 123 n. 76, 144 n. 134, 146 n. 140, 174 n. 57, 186 n. 81, 195 n. 4, 227, 234 n. 120, 235 n. 121, 240 n. 131, 327 n. 29, 350 n. 80, 395 n. 13, 401 n. 26
Thoren, V. E. 136 n. 110
Tigner, S. S. 104, 112 n. 51, 125 n. 81
Todd, R. B. 77 n. 140
Tognolo, A. 68 n. 103
Torrijos-Castrillejo, D. 196 n. 9, 367 n. 113
Trendelenburg, F. A. 435 n. 10
Trépanier, S. 154 n. 5, 157 n. 16
Ugolini, G. 160 n. 23
Untersteiner, M. 48 n. 47, 157 n. 16
Vamvacas, C. J. 137 n. 114
Vander Waerdt, P. A. 299 n. 89, 304 n. 103
Vegetti, M. 268 n. 3, 437 n. 11
Verdenius, W. J. 139 n. 122
Vernant, J.-P. 108 n. 47
Viano, Carlo A. 218 n. 59
Viano, Cristina 304 n. 103
Villacañas Berlanga, J. L. 137 n. 114
Vlastos, G. 34 n. 14, 61 n. 86.87, 101 n. 35, 103, 36, 114 n. 53, 115 n. 55, 129 n. 90, 131, 132 n. 103, 133 n. 105, 268 n. 3, 280 n. 31, 288 n. 54, 392 n. 8, 406 n. 1
Voilquin, J. 144 n. 134, 401 n. 26
Volkmuth, P. 159 n. 22
Vuia, O. 145 n. 134, 240 n. 131
Warden, J. R. 217 n. 57, 245 n. 145
Warren, J. 196 n. 9, 200 n. 20
Wasserstein, A. 397 n. 19
Waterfield, R. 144 n. 134, 171 n. 53, 240 n. 131, 395 n. 14
Weber, F. J. 186 n. 81
West, M. L. 103 n. 36, 116 n. 55, 121 n. 74, 127 n. 83, 139 n. 118, 153 n. 4, 245 n. 145.146
Wigodsky, M. 49 n. 52
Wilamowitz-Moellendorff, U. von 115 n. 55, 170 n. 51, 221 n.

67, 245 n. 144, 282 n. 36, 319 n. 4
Wilkerson, D. 226 n. 91
Windelband-Goedeckmeyer 159 n. 22
Wiśniewski, B. 130 n. 91, 201 n. 21, 234 n. 120
Woleński, J. 217 n. 56
Woodbury, L. 119 n. 63, 297 n. 84
Wright, M. R. 34 n. 11, 63 n. 91, 105 n. 41, 117 n. 57, 125 n. 81, 144 n. 134, 167 n. 37, 392 n. 8
Yarza, I. 305 n. 104
Zanker, P. 111 n. 50
Zapata Calderón, J. J. 101 n. 35
Zaragoza Botella, J. 307 n. 111
Zafiropulo, J. 58 n. 78, 61 n. 87, 68 n. 103, 126 n. 81, 127 n. 85, 145 n. 134, 148 n. 142, 179 n. 66, 206 n. 31, 233 n. 120, 235 n. 121, 391 n. 8, 398 n. 21, 401 n. 26
Zanatta, M. 453 n. 20
Zeller, E. 32 n. 7, 40 n. 27, 62 n. 91, 65 n. 97, 66 n. 99, 99 n. 32, 112 n. 51, 114 n. 53, 159 n. 22, 171 n. 54, 174 n. 57, 175, 186 n. 81, 204 n. 28, 205 n. 30, 214 n. 48, 238 n. 129, 272 n. 12, 274 n. 15, 319 n. 4, 323 n. 17, 337, 390 n. 3.5
Zeppi, S. 34 n. 10, 143 n. 132, 222 n. 72
Zevort, C. M. 68 n. 103, 99 n. 32, 253 n. 163
Zhmud, L. 158 n. 19, 210 n. 39
Zoumpos, A. N. 222 n. 74

ÍNDICE DE OBRAS ANTIGUAS Y MEDIEVALES CITADAS

AECIO

Opiniones de los filósofos

I, 7, 20: 323
I, 7, 30: 326, 326 n. 27
II, 29, 6-7: 127 n. 84

AGUSTÍN DE HIPONA

La Ciudad de Dios

VII, 8: 121 n. 74
VII, 9.19: 141 n. 126

Cartas

CXVIII, 4, 24: 186 n. 81

ALBERTO MAGNO

Metafísica

I, 5, 3: 330 n. 32

ALCMEÓN DE CROTONA

DK 24 A

13: 439 n. 13

DK 24 B

4: 34 n. 13

ALEJANDRO DE AFRODISIA

Sobre la mezcla (CAG)

214, vv. 18-20: 75 n. 134
217, vv. 31-32: 76 n. 138
217, vv. 32-35: 78 n. 144
218, v. 1: 79 n. 147
218, vv. 8s: 81 n. 155
224, vv. 22s: 76 n. 140
227, vv. 11-17: 79 n. 147
227, v. 21: 79 n. 149

Comentario a la Metafísica (CAG)

35, vv. 1-3: 441 n. 15

Sobre el alma (CAG)

138, vv. 2ss: 81 n. 155
139, vv. 1ss: 81 n. 155
140, vv. 22-24: 76 n. 138
140, v. 26: 79 n. 147

Sobre el hado (CAG)

165, v. 23: 222 n. 73

ANAXÁGORAS

DK 59 A

1: 78 n. 145, 90 n. 16, 156 n. 10, 162 n. 30, 274 n. 17, 339 n. 56, 402, 440
1, §7: 355 n. 91
1, §8: 110 n. 49, 112 n. 52, 218 n. 60
1, §9: 252 n. 160, 408 n. 7.9, 410 n. 17
1, §§10-13: 218 n. 60
2: 78 n. 145, 90 n. 16, 156 n. 10, 163 n. 30, 339 n. 56, 402
3: 163 n. 30, 274 n. 17
5: 73 n. 122
6: 218 n. 60, 274
7: 90 n. 16, 273 n. 13, 339 n. 56
10: 218 n. 60, 406 n. 1
11: 218 n. 60
12: 125 n. 81, 126 n. 82, 218 n. 60, 355 n. 91
13: 218 n. 60, 274 n. 17
15: 163 n. 30
15-19: 274 n. 17
17: 440
19: 78 n. 145, 155, 156 n. 10, 402
20a: 156 n. 10, 402
20b: 112 n. 52, 134 n. 108
20c: 207 n. 33, 305 n. 107, 453 n. 20
21: 218 n. 60
24: 163 n. 30, 218 n. 61
27: 111 n. 50 (2x)
30: 214 n. 50, 218 n. 60
31: 218 n. 60
32: 274 n. 17
33-34a: 218 n. 60
41: 60 n. 82, 72, 90 n. 16, 108 n. 47, 162 n. 27, 339 n. 56 (2x)
42: 339 n. 56
42, §1: 99 n. 32, 184
42, §3: 56 n. 73, 86 n. 2, 90 n. 16, 97, 112 n. 52, 142 n. 131
42, §4: 407 n. 5, 409 n. 14
42, §6: 97, 125 n. 81, 136 n. 110
42, §7: 127 n. 84
42, §8: 110 n. 49, 112 n. 51
42, §9: 127 n. 84
42, §§11-12: 252 n. 160
42, §12: 142 n. 131, 276 n. 20, 408 n. 9, 410 n. 19
44: 327 n. 28, 438 n. 12
45: 130 n. 93, 277 n. 22, 327 n. 28, 409 n. 15, 438 n. 12
46: 44 n. 39, 48 n. 49, 53 n. 60, 195 n. 4, 211 n. 40, 327 n. 28, 438 n. 12
47: 86 n. 2, 99 n. 32, 240 n. 131 (2x), 255 n. 166, 269 n. 5, 401 n. 26
48: 90 n. 16, 163 n. 31, 164 n. 33, 167 n. 39, 171 n. 54, 214, 339 n. 56
50: 48 n. 47, 411 n. 21
51: 392 n. 8
52: 66 n. 99
54: 67
57: 86 n. 2, 103 n. 37, 107 n. 45, 302
58: 216 n. 52, 350
59: 104, 162 n. 27, 403
60: 180 n. 69
61: 60 n. 82, 341, 446 n. 16
62: 119 n. 64, 134, 406 n. 1
64: 104 n. 39, 162 n. 27
66: 240 n. 131
67: 99 n. 32, 112 n. 51, 142 n. 131, 284 n. 45, 408 n. 9, 410 n. 19
68: 72 n. 120, 86 n. 2, 107 n. 44
69: 86 n. 2, 91 n. 20, 96, 107 n. 44
70: 62 n. 90, 100
71: 78 n. 146, 79 n. 150, 103 n. 37, 125 n. 81, 355 n. 91
72: 78 n. 145, 80 n. 152, 110 n. 49, 126 n. 81, 156 n. 10, 402
73: 81
74: 81
75: 127 n. 84
76s: 37 n. 21, 80, 127 n. 85
77: 113 n. 52 (2x), 127, 127 n. 84, 127 n. 85
80s: 80
82-91: 252 n. 160

83: 80
87: 112 n. 52
88: 105 n. 42, 112 n. 52
90: 407 n. 5
92: 60, 97, 97 n. 29, 196
92, §27: 136 n. 109
93: 136 n. 109
94: 196 n. 9
97: 43 n. 38, 174, 195 n. 4, 211 n. 40
98: 43 n. 38
100: 202 n. 25, 205
101: 210 n. 39
102: 143 n. 132, 401 n. 26
108: 136 n. 109
109: 142 n. 131, 146 n. 137
111: 439 n. 13
112: 146, 295 n. 82, 355 n. 91
113: 137 n. 114, 154
115: 107 n. 44, 121 n. 73
116: 107 n. 44, 205
117 : 137 n. 112, 145 n. 136, 146 n. 139, 295 n. 82

DK 59 B

1: 28, 29, 37, 38 n. 22, 40 n. 29, 41 n. 31, 42, 54, 55, 56 n. 70, 58, 62, 64 n. 95, 73 n. 122, 81, 82, 86, 92, 102, 133 n. 104, 107, 108 n. 46, 144, 144 n. 133, 164, 165, 166, 166 n. 37 (2x), 173 n. 56, 176, 180, 181, 183, 184 (2x), 196 n. 8, 197, 199-201, 209, 237, 239, 247, 248 (2x), 283 n. 44, 308 n. 114, 332, 335, 341, 344, 417, 420, 424, 427 (2x), 430, 431, 446, 447, 448, 449
2: 37, 41 n. 31, 54, 58, 58 n. 78, 62, 64 n. 95, 102, 112 n. 51, 165, 108, 118, 123, 123 n. 76, 133, 133 n. 104, 136, 145, 147, 183, 184, 248, 283 n. 44, 308 n. 114, 332, 335, 409 n. 11, 418, 424, 427 (2x), 431
3: 28, 40 n. 29, 41, 41 n. 31 (2x), 42, 42 n. 34, 56 n. 74, 57, 336, 336 n. 49, 56, 56 n. 70s, 57 n. 76, 59, 93, 164 (3x), 178, 180, 181, 184 (2x), 323 n. 21, 334, 336 n. 49, 418 (5x), 418 n. 3
4a: 28, 58, 58 n. 78, 89, 107, 118 (3x), 125 n. 81, 128 (2x), 129 (2x), 139, 142, 142 n. 132 (2x), 143 n. 132 (3x), 145, 146, 147, 147 n. 141, 161 n. 24, 164 (6x), 173 n. 56, 176, 211 n. 42 (2x), 225, 228, 240 n. 131, 254, 258 n. 173, 278, 287 (2x), 310, 311 n. 120, 318, 338, 340, 391 n. 6, 392 n. 8 (3x), 417, 427
4b: 28, 41 n. 31, 35, 37 n. 21, 43, 47, 54, 58 (3x), 59, 63 n. 94 (3x), 64 n. 95 (2x), 81, 82, 86 (2x), 94 n. 23, 100, 100 n. 33, 108 n. 46, 116 n. 55, 118, 122, 123 n. 76, 125 n. 81, 128 (2x), 129 (3x), 147, 147 n. 141, 161 n. 24, 164 (6x), 165, 173 n. 55, 176, 183, 195, 196 n. 7, 197, 198, 198 n. 15, 199 n. 18, 200, 201, 211 n. 42, 236, 247, 287 (2x), 332, 335, 338, 341, 344, 391 n. 6 (2x), 392 n. 8, 417, 418, 427, 430, 444, 446
5: 28, 41, 42 n. 34 (2x), 56 n. 74, 58, 89, 94, 118, 211 n. 42, 340, 399 n. 24, 417
6: 28, 29, 40 (2x), 41 (2x), 41 n. 30.31, 42 n. 34, 47 n. 46, 50 n. 54, 51, 55, 57, 58, 58 n. 78, 59, 82 (3x), 86, 118 (3x), 161 n. 24, 164 (3x), 176, 178 (3x), 180 n. 67, 195, 202, 209, 211 n. 42, 286, 290 n. 60, 307, 307 n. 112, 318 (2x), 331, 334, 344, 362, 391 n. 6, 396 n. 15, 417, 418 (3x), 418 n. 3, 446
7: 28, 39 n. 26, 41 n. 31, 42, 54, 58, 60, 118, 192 n. 2, 197 n. 13, 335
8: 28, 29, 40, 40 n. 27, 41, 57, 58, 59, 63 n. 94, 73, 82, 118 (2x), 123, 164, 174, 180 n. 67, 242 n. 136, 247, 251, 252, 252 n. 158, 260, 280, 334, 338, 350, 362

9: 86, 96 n. 27, 103, 104, 106 (2x), 106 n. 43, 118, 122, 126 n. 81, 164, 211 n. 42, 426
10: 120 n. 70, 129 n. 88, 164, 417 (2x), 420, 427 (2x), 429, 438
11: 29, 34, 40, 41, 45 n. 40, 47, 47 n. 46, 55, 58, 59, 82, 86, 129, 133 n. 104, 172, 174-177, 179, 183, 184, 195, 213, 236, 238, 286, 290 n. 60, 307, 331, 391 n. 6, 444, 446, 448
12: 28-29, 34, 37 n. 21, 40, 40 n. 27, 41-43, 44 n. 39, 46 (2x), 47, 47 n. 46 (2x), 50, 50 n. 54, 51 n. 56, 53, 53 n. 60.61, 55, 58 (2x), 58 n. 78, 59 (2x), 59 n. 80, 60, 63 n. 94 (3x), 64, 81, 82, 86 (2x), 89, 90, 92, 93, 95, 97 (2x), 100 (3x), 100 n. 33, 101, 102 (3x), 104, 104 n. 39, 105 n. 40, 106 n. 43, 107, 108 n. 46, 118 (3x), 123, 124, 128 n. 87, 129 (2x), 133 n. 104, 143 n. 132, 144 n. 133, 147 n. 141, 163 n. 30, 164 (5x), 165 (3x), 166, 167 n. 38, 170 n. 51, 172, 174 n. 58, 176-178 (3x), 179 (3x), 181, 182, 182 n. 70, 183, 185-188, 188 n. 88, 191, 192, 192 n. 1, 194, 195 (2x), 196 (2x), 198 (2x), 198 n. 15, 199 n. 18, 200 (2x), 200 n. 19 (2x), 201, 202, 203 n. 27, 204, 206, 206 n. 31, 209, 209 n. 38, 211 n. 40.42, 212, 212 n. 43, 213 (3x), 214 (2x), 216, 220, 221 (2x), 222 n. 74.75, 223, 223 n. 78, 225, 228, 231 n. 110, 234 n. 221 (2x), 235, 236 (3x), 237, 237 n. 126, 238 (3x), 239 (3x), 239 n. 130, 240, 240 n. 131 (2x), 243 (2x), 243 n. 139, 247, 248 (3x), 250, 251 (2x), 252, 252 n. 158, 259 n. 177, 261, 275, 285 (2x), 285 n. 48, 286, 287 (2x), 288 n. 56, 289, 290 n. 60, 291, 292, 294 n. 76.77, 300, 303 n. 100, 306 n. 109, 307, 307 n. 112, 318 (2x), 319 n. 4, 331, 332, 338, 340, 342 n. 59, 347, 348, 350, 361, 362, 363, 391 n. 6 (2x), 397 n. 19, 407 n. 3, 409 n. 12, 417 (2x), 418, 418 n. 3.4, 420, 423, 424, 427 (2x), 430, 431, 434 (2x), 435, 444, 446, 448
13: 34, 58, 58 n. 78, 86, 89, 90, 103, 104, 104 n. 39, 118 (2x), 211 n. 42, 234 n. 221, 240, 286, 340, 417, 423, 424, 435, 449
14: 34, 58, 58 n. 78, 104, 110, 118 (2x), 123, 136, 145, 172, 176, 185 n. 79, 241, 248, 285, 295, 366
15: 37, 37 n. 21 (4x), 58, 63 n. 94 (3x), 81, 94, 97, 99 n. 32, 100, 102, 106 n. 42, 107 (2x), 109, 118, 125 n. 81, 133, 147, 164 (5x), 165, 178, 225, 250, 287, 338, 407 n. 2, 409 n. 11, 424, 427 (2x), 431
16: 58, 90, 90 n. 16, 97, 99 n. 32, 118 (2x), 122, 125 n. 81, 137, 147 n. 141, 148, 164, 231 n. 110, 332, 407 n. 4, 409 n. 13, 427
17: 27, 29, 33, 39, 42, 58, 77, 89 (2x), 118 (2x), 129, 195, 211 n. 42, 214, 239, 248, 287, 339 n. 55, 340, 366, 417 (3x), 429
18: 37 n. 21, 80, 81, 127, 145, 164
19: 80, 104, 278
21: 27, 97 n. 29, 194 (2x), 195, 197, 201, 211 n. 42, 217, 218, 218 n. 61
21a: 60, 131 n. 94, 194, 195 n. 4, 200, 201, 201 n. 21, 211
21b: 143 n. 132 (2x), 194, 194 n. 3, 259, 259 n. 176, 278 (3x), 308, 310
22: 122 n. 74, 278, 410 n. 16

Graham. *The Texts of Early Greek Philosophy*

F12a: 79 n. 149, 106 n. 43
F12b: 106 n. 43

ANAXIMANDRO

DK 12 A

9: 247 n. 149
10: 37 n. 21, 108 n. 47, 110, 131, 132 n. 100, 406 n. 1, 409 n. 15
11: 123 n. 77
11, §1: 247 n. 149
11, §6: 406 n. 1
12: 103
15: 223 n. 76
17: 247 n. 149
17a: 276 n. 19
21: 122 n. 75
22: 122 n. 75
25: 111 n. 50
26-30: 406 n. 1
27: 410 n. 18
30: 407 n. 6, 409 n. 15

DK 12 B

1: 92, 280 n. 31
3: 185, 284 n. 46, 421 n. 5
5: 111 n. 50

ANAXÍMENES

DK 13 A

5: 91
7, §1: 293
7, §4: 283 n. 42
7, §3: 90, 91 n. 18.20
7, §7: 91 n. 18
10: 293

DK 13 B

2: 185 n. 77, 247 n. 149
2a: 113 n. 52, 283 n. 42

AQUILES TACIO

Isagoga excerpta

2: 402 n. 30
11: 126 n. 82, 402 n. 30
19: 402 n. 30

ARGONÁUTICAS ÓRFICAS

17-20: 140 n. 126

ARISTÓFANES

Nubes

103: 303
153: 300
227-230: 299 n. 90
264: 283 n. 42
317: 300
320: 300
331-334: 303
359: 300, 303
363: 303
381: 170 n. 50, 302 n. 96
424: 302 n. 94
476-479: 259 n. 177
477: 233 n. 116, 300, 303
627: 170 n. 50, 302 n. 94
635: 300
761: 303
762: 300
827: 170 n. 50
828: 302 n. 96
835: 300
1010: 300
1122: 300
1134: 302 n. 97
1473: 303 n. 99
1471: 302 n. 96

Avispas

618: 303 n. 99

Paz

406: 155

Aves

690ss: 302 n. 94
697: 303 n. 100
700-702: 119 n. 66

ARISTÓTELES Y *CORPUS* ARISTOTÉLICO

Categorías

5, 2 a 3: 179
6, 5 b 11 – 6 a 11: 42 n. 35
7, 6 b 9-11: 199 n. 17

Sobre la interpretación

13, 22 b 38ss: 244 n. 141

Tópicos

I, 1, 100 b 21ss: 52 n. 58
IV, 2, 122 b 31: 75 n. 134
V, 5, 134 b 29: 80

Refutaciones sofísticas

24, 179 b 27-33: 172 n. 54

Física

I, 2, 184 b 18-22: 335 n. 46
I, 2, 184 b 21: 332 n. 40
I, 4: 77 n. 142, 330 n. 31, 335, 335 n. 46, 337, 373
I, 4, 187 a 21: 337, 343 n. 62
I, 4, 187 a 21s: 65
I, 4, 187 a 22-25: 124
I, 4, 187 a 25: 63 n. 95, 331 n. 34, 332 n. 40
I, 4, 187 a 26-32: 338 n. 54
I, 4, 187 a 29-31: 65 n. 99
I, 4, 187 a 30: 66 n. 99, 90
I, 4, 187 b 2-7: 211 n. 40, 342 n. 59
I, 4, 187 b 7 – 188 a 5: 89
I, 4, 187 b 13 – 188 a 5: 57 n. 76
I, 4, 187 b 19: 418 n. 3
I, 4, 187 b 22-24: 342 n. 59
I, 4, 188 a 1-2: 336 n. 49
I, 4, 188 a 1ss: 92, 242
I, 4, 188 a 5: 342
I, 4, 188 a 5-9: 334 n. 43
I, 4, 188 a 9: 163 n. 30
I, 4, 188 a 11: 336
I, 4, 188 a 11-12: 336 n. 49
I, 4, 188 a 12-13: 60 n. 86, 65 n. 98, 81 n. 154, 332 n. 39
I, 4, 188 a 15-16: 335 n. 47
I, 4, 188 a 17-18: 335 n. 47
I, 6, 189 a 11-17: 335 n. 46.47
II, 4, 196 a 18: 347 n. 69
II, 4, 196 a 26: 103 n. 37
II, 8, 198 b 12-16: 358 n. 97
III, 1, 200 b 17-20: 40 n. 29
III, 2, 202 a 9-12: 357 n. 93
III, 4, 203 a 19: 330 n. 31, 335 n. 46
III, 4, 203 a 20-22: 391 n. 8
III, 4, 203 a 20-24: 47
III, 4, 203 a 22: 40 n. 28, 65, 333, 335
III, 4, 203 a 23s: 306
III, 4, 203 a 25s: 77 n. 142
III, 4, 203 a 30: 187 n. 83, 348 n. 73
III, 4, 203 a 31: 348, 348 n. 74, 367 n. 115
III, 4, 203 a 31s: 219 n. 62
III, 4, 203 a 31-33: 104 n. 39
III, 4, 203 b 6-15: 185 n. 78
III, 4, 203 b 10-15: 223 n. 76, 261 n. 178
III, 4, 203 b 11: 284 n. 46
III, 4, 203 b 11-14: 171 n. 52
III, 4 203 b 13: 347 n. 69
III, 5, 204 b 27s: 276 n. 19
III, 5, 205 b 1: 38
III, 5, 205 b 1-5: 96
III, 6, 206 b 23s: 123 n. 76
III, 6, 206 b 31s: 324 n. 21
IV, 1, 208 b 30-33: 115 n. 55
IV, 1, 209 a 7: 74 n. 132
IV, 6, 213 a 22-27: 88 n. 11, 98 n. 30
IV, 6, 213 a 24: 56 n. 73
IV, 6, 213 a 24-27: 79 n. 146, 97 n. 28
IV, 6, 213 b 5-8: 88 n. 11
IV, 6, 213 b 23ss: 88 n. 11, 118
IV, 6, 213 b 23-27: 98 n. 30, 121 n. 72
IV, 6, 213 b 24: 301
IV, 7, 214 a 26 – b 3: 90 n. 15
IV, 7, 214 b 6: 74 n. 132
IV, 9, 216 b 24-28: 87 n. 5
IV, 9, 216 b 26: 94
IV, 9, 217 b 19: 91 n. 20
V, 3, 227 a 6-17: 333
VIII, 1, 250 b 23-27: 348 n. 74
VIII, 1, 250 b 24-26: 104 n. 39
VIII, 1, 250 b 25: 348
VIII, 1, 250 b 26: 347 n. 69
VIII, 1, 252 a 5-22: 348 n. 74
VIII, 1, 252 a 10: 187 n. 83
VIII, 1, 252 a 12ss: 104

VIII, 1, 252 a 13: 108 n. 46
VIII, 5, 256 b 24-27: 365, 365 n. 108
VIII, 5, 256 b 25: 162 n. 27
VIII, 5, 256 b 26: 347 n. 71
VIII, 5, 256 b 27: 234 n. 221
VIII, 7, 260 b 11: 89 n. 13
VIII, 9, 265 b 21: 347 n. 69

Sobre el cielo

I, 3, 270 b 4-25: 354
I, 3, 270 b 25: 37 n. 21
I, 3, 279 b 24: 79 n. 150
II, 13, 293 b 33 – 294 a 4: 113 n. 52
II, 13, 293 b 34: 111 n. 50
II, 13, 294 b 13 – 295 a 19: 126 n. 81, 355 n. 91
II, 13, 294 b 23ss: 97
II, 13, 295 a 9-14: 105 n. 42
II, 13, 295 a 10: 103 n. 37
II, 13, 295 a 16ss: 126 n. 81
III, 1, 299 b 8-9: : 87 n. 4
III, 2, 300 b 32-34: 349 n. 75
III, 2, 301 a 12: 349 n. 75
III, 2, 301 a 12-13: 366 n. 111
III, 2, 301 a 13: 234 n. 221
III, 3, 302 a 28ss: 62
III, 3, 302 a 28 – b 5: 331 n. 35
III, 3, 302 a 31 – b 2: 45 n. 41
III, 3, 302 a 31 – b 5: 136 n. 110
III, 3, 302 a 32: 330 n. 31
III, 3, 302 b 1: 128 n. 86
III, 3, 302 b 2: 144
III, 3, 302 b 4: 79 n. 150
III, 4, 302 b 11: 335 n. 46
III, 4, 302 b 11-26: 48 n. 49, 64 n. 95, 331 n. 34
III, 4, 302 b 13: 330 n. 31
III, 4, 302 b 15: 331
III, 6, 305 a 19: 74 n. 132
IV, 2, 309 a 19-21: 126 n. 81
IV, 2, 309 a 20ss: 107 n. 44
IV, 2, 309 a 21: 56 n. 73

Sobre la generación y la corrupción

I, 1: 337
I, 1, 314 a 11: 334 n. 43
I, 1, 314 a 13-16: 66 n. 99
I, 1, 314 a 14: 330 n. 31, 337
I, 1, 314 a 15: 65
I, 1, 314 a 17: 335 n. 46
I, 1, 314 a 19: 330 n. 31
I, 1, 314 a 24 – 314 b 1: 331 n. 35
I, 1, 314 a 25: 65 n. 99, 271 n. 10, 338
I, 1, 314 a 29: 128 n. 86, 131, 148, 330 n. 31
I, 1, 314 b 1-14: 65
I, 1, 314 b 4-6: 338 n. 53
I, 1, 315 b 6-9: 338 n. 53
I, 1, 315 b 15-24: 429 n. 8
I, 5, 320 b 24: 334 n. 44
I, 5, 321 a 8s: 74 n. 132
I, 7, 323 b 1-11: 97
I, 8, 325 a 6-8: 335
I, 10, 327 a 35 – b 2: 66 n. 99
I, 10, 327 b 10-12: 79 n. 149
I, 10, 327 b 10-13: 79
I, 10, 327 b 11: 79 n. 149
I, 10, 327 b 19-22: 333 n. 41
I, 10, 327 b 20: 79 n. 149
I, 10, 327 b 20-22: 60 n. 86, 65 n. 98, 81 n. 154, 332 n. 39
I, 10, 327 b 22-26; 328 a 24-26, 28-31: 75 n. 135
I, 10, 327 b 33 – 328 a 3, 12-14: 75 n. 133
I, 10, 328 a 5-6: 336 n. 49
I, 10, 328 a 5-15: 66 n. 100
I, 10, 328 a 8: 332
I, 10, 328 a 10-12: 75 n. 136
I, 10, 328 a 27-28: 76 n. 138
II, 7, 334 a 26-34: 333, 335

Sobre meteorología

I, 3, 339 b 22: 79 n. 150
I, 3, 339 b 23s: 105 n. 42
I, 8, 345 a 25: 21 n. 14, 112 n. 51
I, 8, 345 a 25-31: 112 n. 52
II, 7: 357 n. 93
II, 7, 365 a 19s: 105 n. 42
II, 7, 365 a 19-21: 127 n. 85, 142 n. 131
II, 7, 365 a 29: 113 n. 52
II, 9, 369 b 14s: 145 n. 135
II, 9, 369 b 15: 79 n. 150
II, 9, 369 b 15s: 81 n. 153
II, 9, 369 b 17s: 201 n. 21
IV, 1, 379 a 16: 79 n. 149

Sobre el mundo

401 b 2: 169 n. 44

Sobre el alma

I, 2: 175 n. 59
I, 2, 404 a 3: 146 n. 138
I, 2, 404 a 16: 146 n. 138
I, 2, 404 a 25: 347 n. 72
I, 2, 404 b 1: 20 n. 12, 347
I, 2, 404 b 1-2: 279 n. 30, 350 n. 79
I, 2, 404 b 2: 162 n. 27
I, 2, 404 b 3
I, 2, 404 b 3-5: 204 n. 29, 210 n. 39
I, 2, 404 b 3-6: 188 n. 87
I, 2, 404 b 5-6: 141 n. 129
I, 2, 405 a 11-14: 233 n. 220
I, 2, 405 a 13-15: 259 n. 177
I, 2, 405 a 13-16: 204 n. 29, 210 n. 39
I, 2, 405 a 13-21: 347 n. 72
I, 2, 405 a 15: 162 n. 27, 232 n. 114
I, 2, 405 a 16: 175
I, 2, 405 a 18s: 367 n. 114
I, 2, 405 a 21: 300
I, 2, 405 a 24: 300
I, 2, 405 a 25: 300
I, 2, 405 a 26: 347 n. 71
I, 2, 405 b 19: 162 n. 27
I, 2, 405 b 19-21: 203 n. 27, 235 n. 122
I, 2, 405 b 21-23: 361 n. 101
I, 4, 408 b 29: 207 n. 33
I, 5, 409 b 3: 74 n. 132, 78, 78 n. 143
I, 5, 410 b 28: 301
I, 5, 411 a 7 – 411 a 23: 301
II, 4, 417 a 1ss: 204 n. 28
II, 5, 418 a 3: 203
II, 6, 418 a 17: 215 n. 52
II, 7, 418 b 13-17: 81
II, 7, 418 b 17: 74 n. 132
II, 12, 424 a 17: 203 n. 27
II, 12, 424 a 27s: 204 n. 28
II, 12, 424 b 3: 203 n. 27
III, 2, 425 b 23: 362
III, 2, 427 a 21s: 202 n. 25
III, 2, 427 b 6-9: 202 n. 25
III, 4, 429 a 15: 203 n. 27, 362, 364
III, 4, 429 a 17: 203 n. 27
III, 4, 429 a 18-20: 203 n. 27, 208
III, 4, 429 a 18-27: 363
III, 4, 429 a 22: 203 n. 27
III, 4, 429 a 24: 364
III, 4, 429 a 29ss: 203 n. 27
III, 4, 429 b 5: 362, 364
III, 4, 429 b 22-25: 361 n. 101
III, 4, 429 b 22-26: 364 n. 105
III, 4, 429 b 23: 166 n. 36
III, 4, 429 b 24s: 210 n. 39
III, 4, 430 a 7: 364
III, 5, 430 a 15: 365
III, 5, 430 a 17: 364
III, 10, 433 a 9-30: 366
III, 10, 433 b 5-10: 219 n. 63
III, 10, 433 b 25: 256 n. 169

Sobre el sentido y lo sensible

2, 437 a 22: 80
3, 439 b 20ss: 122 n. 75
7, 447 b 9-11: 62 n. 89
7, 448 a 8: 80 n. 152
7, 448 a 8-10: 62 n. 89
7, 448 b 12-15: 80 n. 152

Sobre la respiración

2, 470 b 30: 121 n. 73
2, 471 a 2: 56 n. 73

Historia de los animales

III, 7, 516 b 11: 79 n. 146

Sobre las partes de los animales

I, 1, 640 a 17: 257 n. 173
I, 1, 640 b 7: 347 n. 69
I, 1, 641 a 9-14: 257 n. 173
II, 1, 646 b 34: 45 n. 42
II, 1, 647 b 18ss: 45 n. 42
II, 9, 655 b 6: 45 n. 42
II, 17, 660 a 14: 121 n. 74
IV, 2, 677 a 5: 21 n. 14
IV, 2, 677 a 5-7: 274 n. 16
IV, 10, 687 a 8-11: 20 n. 13, 34 n. 12, 258 n. 174, 308
IV, 10, 687 a 23-26: 309 n. 117

Sobre la generación de los animales

I, 18, 723 a 6-7: 331 n. 34
I, 18, 723 a 6-9: 147 n. 141
I, 18, 723 a 6-11: 277 n. 22, 327 n. 28

II, 1, 731 a 2s: 168 n. 43
II, 3, 737 a 10: 207 n. 33
IV, 1, 763 b 27 – 764 a 1: 35 n. 14
IV, 1, 763 b 30-34: 134 n. 106

Sobre las plantas

I, 2, 817 a 26-28: 134 n. 108, 145 n. 136, 295 n. 82

Problemas

XVI, 8, 914 b 9ss: 56 n. 73
XVI, 8, 914 b 17: 96 n. 27
XVI, 8, 915 a 6, 8, 14: 96 n. 27
XVI, 8, 915 a 13s: 107 n. 44

Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias

2, 976 a 6: 411 n. 22
2, 976 a 14-18: 199 n. 18, 411
2, 976 a 16-18: 48 n. 48
2, 976 b 16-22: 118 n. 62
2, 976 b 20-22: 89 n. 14
2, 976 b 22: 56 n. 73
2, 977 a 10s: 49 n. 50

Metafísica

A, 1, 981 a 24 – 981 b 6: 259 n. 177
A, 1, 982 a 1: 259 n. 177
A, 2, 982 b 18s: 152 n. 1
A, 2, 983 a 8s: 170 n. 51
A, 3-4: 204 n. 29, 215
A, 3-5: 31 n. 3
A, 3, 983 b 26: 131
A, 3, 983 b 27 – 984 a 3: 152 n. 1
A, 3, 984 a 11: 330
A, 3, 984 a 11-13: 335 n. 46
A, 3, 984 a 11-16: 45 n. 41, 331 n. 34
A, 3, 984 a 13: 58 n. 78
A, 3, 984 a 14: 64 n. 95, 332 n. 38
A, 3, 984 b 1-4: 37 n. 20
A, 3, 984 b 3: 347 n. 70
A, 3, 984 b 8-22: 350 n. 78
A, 3, 984 b 15: 162 n. 27
A, 3, 984 b 15-17: 167 n. 39, 216 n. 52, 306, 354
A, 3, 984 b 15-18: 249 n. 153, 349 n. 77
A, 3, 984 b 17: 14
A, 3, 984 b 18-20: 453 n. 20
A, 3, 984 b 19: 120 n. 70, 353
A, 4, 984 b 21: 20 n. 12
A, 4, 984 b 22: 347 n. 71
A, 4, 984 b 23-31: 347 n. 70
A, 4, 984 b 25: 35
A, 4, 984 b 32 – 985 a 10: 359 n. 98
A, 4, 985 a 10-21: 355, 358 n. 97
A, 4, 985 a 15s: 334 n. 43
A, 4, 985 a 18: 259 n. 177
A, 4, 985 a 18-19: 99 n. 32
A, 4, 985 a 18-21: 20, 255 n. 166
A, 4, 985 b 13-19: 70 n. 112, 345 n. 65
A, 5, 985 b 23: 271
A, 5, 986 a 24: 439 n. 13
A, 5, 986 a 25: 168 n. 43
A, 5, 986 b 18s: 37 n. 20
A, 5, 986 b 27-34: 33 n. 8
A, 5, 986 b 27 – 987 a 2: 37 n. 20
A, 6, 987 a 32: 21 n. 15
A, 6, 988 a 7-17: 359, 360 n. 99
A, 6, 988 a 8-17: 20 n. 12
A, 6, 988 a 14-17: 330 n. 32.33, 350 n. 79
A, 7, 988 a 28: 331 n. 34
A, 7, 988 a 32-34: 347 n. 68
A, 7, 988 b 6-11: 358, 358 n. 95
A, 7, 988 b 8: 347 n. 69
A, 8, 989 a 29s: 416 n. 2
A, 8, 989 a 30: 21, 330 (2x), 330 n. 32
A, 8, 989 a 30-32: 177
A, 8, 989 a 30ss: 96, 151
A, 8, 989 a 30 – 989 b 21: 337 n. 51
A, 8, 989 a 31: 65
A, 8, 989 a 33 – 989 b 3: 333 n. 42
A, 8, 989 b 1-4: 79 n. 149
A, 8, 989 b 1-6: 77 n. 142
A, 8, 989 b 3: 60 n. 86, 65 n. 98, 81 n. 154, 332 n. 39
A, 8, 989 b 4-5, 19-21: 78 n. 143
A, 8, 989 b 6ss: 80 n. 152, 81 n. 154
A, 8, 989 b 6-14: 341 n. 58
A, 8, 989 b 8s: 123 n. 76
A, 8, 989 b 15: 348 n. 73
A, 8, 989 b 17: 65, 348 n. 73
A, 9, 991 a 13-19: 321 n. 8
A, 9, 991 a 16-18: 21 n. 14, 57 n. 77
A, 9, 991 a 17: 78 n. 143
A, 9, 992 a 7: 45 n. 41

B, 2, 996 a 28: 243 n. 139

Γ, 2, 1004 a 9ss: 343 n. 62
Γ, 2, 1004 b 27ss: 343 n. 62
Γ, 4, 1007 b 18-28: 63 n. 92
Γ, 4, 1007 b 18-29: 343 n. 60
Γ, 4, 1007 b 26-29: 346 n. 67
Γ, 4, 1007 b 28: 77 n. 142
Γ, 4, 1008 b 9: 344
Γ, 4, 1009 a 23-27: 77 n. 142
Γ, 4, 1009 a 28: 344
Γ, 5, 1009 b 25-28: 201 n. 21, 343 n. 60
Γ, 5, 1009 b 26: 21 n. 14
Γ, 5, 1009 b 26-30: 56 n. 73
Γ, 5, 1010 a 11: 21 n. 15
Γ, 7, 1012 a 26-28: 54 n. 64, 344 n. 63

Δ, 2: 330
Δ, 3: 329
Δ, 3, 1014 b 6-9: 330 n. 32
Δ, 7: 179

Θ, 2, 1046 a 36ss: 244 n. 141, 260
Θ, 2, 1046 b 5: 348
Θ, 8: 356

I, 6, 1056 b 27-31: 306 n. 110
I, 6, 1056 b 28: 94 n. 23
I, 6, 1056 b 28-31: 180 n. 69
I, 6, 1056 b 30: 105 n. 40

K, 6, 1063 b 25ss: 80 n. 152, 81 n. 154
K, 6, 1063 b 29s: 77 n. 142

Λ, 2, 1069 b 14-24: 345 n. 64
Λ, 2, 1069 b 21: 356 n. 92
Λ, 2, 1069 b 22: 356
Λ, 2, 1069 b 23: 77 n. 142
Λ, 3, 1069 b 31: 348 n. 73
Λ, 4, 1070 b 31: 359
Λ, 6, 1071 b 27: 349 n. 76, 356 n. 92, 448 n. 17
Λ, 7, 1072 a 3-6: 325, 356 n. 92, 357 n. 94
Λ, 7, 1072 a 5: 210 n. 39
Λ, 7, 1072 a 6-7: 349 n. 76
Λ, 7, 1072 a 19s: 123 n. 76, 349 n. 76, 356 n. 92, 448 n. 17
Λ, 7, 1072 b 31: 325, 357 n. 94
Λ, 7, 1072 b 31-34: 280
Λ, 7, 1073 a 1: 323 n. 18
Λ, 7, 1073 a 2: 132 n. 100
Λ, 8, 1073 a 25-34: 349 n. 76
Λ, 8, 1074 b 1-14: 152 n. 1
Λ, 8, 1074 b 5-10: 158 n. 21
Λ, 9, 1074 b 15-35: 360
Λ, 10, 1075 a 11-15: 360, 367
Λ, 10, 1075 b 1-7: 359 n. 98
Λ, 10, 1075 b 8: 279 n. 30
Λ, 10, 1075 b 8-9: 256 n. 170
Λ, 10, 1075 b 8-10: 358, 358 n. 96
Λ, 10, 1075 b 9: 360 (2x)

N, 3, 1090 b 20: 441 n. 15
N, 3, 1091 a 16: 132 n. 100
N, 4, 1091 a 29 – 1091 b 15: 324, 325 n. 23
N, 4, 1091 b 9-11: 120 n. 70
N, 4, 1091 b 11: 347 n. 69
N, 5, 1092 a 4: 132 n. 100
N, 5, 1092 a 9-17: 323 n. 18
N, 5, 1092 a 32: 132 n. 100 (2x)

Ética a Nicómaco

I, 1, 1094 a 14: 259 n. 177
I, 12, 1101 b 30: 322 n. 12
III, 3, 1112 a 18ss: 225 n. 84
III, 3, 1112 b 28-31: 225 n. 85
VI, 2, 1139 b 7s: 219 n. 63
VI, 2, 1139 b 10s: 243 n. 138
VI, 7, 1141 b 3-8: 155 n. 7, 352
VI, 7, 1141 b 6s: 218 n. 59
VII, 5, 1148 b 22: 438 n. 12
VII, 14, 1154 b 7-9: 196 n. 9
X, 7, 1177 a 16: 207 n. 33
X, 7, 1177 b 30: 167 n. 39
X, 8, 1179 a 13-16: 353 n. 85
X, 8, 1179 a 15s: 214 n. 50

Ética a Eudemo

I, 4, 1215 b 6-14: 353 n. 85
I, 5, 1216 a 11: 14
I, 5, 1216 a 11-16: 156, 258 n. 173, 353 n. 85
VIII, 2, 1248 a 25-27: 167 n. 39
VIII, 2, 1248 a 25 – 1248 b 7: 354 n. 88
VIII, 2, 1248 a 27: 207 n. 33

Política

III, 8, 1279 b 23s: 101 n. 34
V, 4, 1304 a 22-24: 101

Retórica

I, 3, 1358 b 15: 219 n. 63
II, 23, 1398 b 10-17: 273 n. 14
II, 23, 1398 b 16: 218 n. 61
III, 10, 1411 a 24: 163 n. 32

Poética

15, 1454 a 37 – 1454 b 3: 441 n. 15

Sobre la filosofía (ed. Ross)

8: 152 n. 1
12a: 14, 352, 352 n. 84
13: 352 n. 84
16: 354 n. 89
19b: 355 n. 91
21: 355 n. 91

Protréptico (ed. Ross)

10c: 207 n. 33, 353, 353 n. 85
11: 156, 353, 353 n. 85

ARQUELAO

DK 60 A

1: 273 n. 13, 277, 296
2: 273 n. 13, 296
3: 273 n. 13, 296
4, §1: 275 n. 18, 277, 300
4, §2: 275
4, §3: 110 n. 49
4, §5: 142 n. 131, 277, 406 n. 1
4, §6: 206 n. 31, 259 n. 176, 276, 277, 278 n. 24, 278 n. 26, 300, 401 n. 26 (2x)
5: 273 n. 13, 275, 275 n. 18, 277, 296
6: 279 n. 28
7: 275, 276, 296, 300
8: 275
9: 275-277, 277 n. 22, 406 n. 1
10: 273 n. 13, 277
12: 233 n. 220, 275, 285 n. 46, 293, 300
14: 275
17: 275, 277
18: 275, 277

ASCLEPIO

Comentario a la Metafísica

267, vv. 23-35: 269 n. 6

ATENÁGORAS

Embajada a favor de los cristianos

VIII, 2: 411 n. 23

BIBLIA SEPTUAGINTA Y NUEVO TESTAMENTO

Isaías

50, 10: 139 n. 118

Evangelio según san Juan

3, 24: 166 n. 37

CERTAMEN DE HOMERO Y HESÍODO

97: 221 n. 68

CICERÓN

Sobre la naturaleza de los dioses

I, 11, 26: 215 n. 51
II, 86: 141 n. 126

Sobre la adivinación

II, 45: 402 n. 29

Sobre el hado

XVII, 39: 222 n. 73

CRISIPO

Arnim. *Stoicorum Veterum Fragmenta*

II, 471: 76 n. 140, 79 n. 147
II, 580: 141 n. 126
II, 613: 79 n. 148
II, 619: 141 n. 126
II, 651ss: 79 n. 149
II, 652: 79 n. 148
II, 655-656: 79 n. 148

DEMÓCRITO

DK 68 A

43: 240 n. 131, 240 n. 131
57: 392 n. 8
65-70: 225 n. 88
67-69: 240 n. 131
74-75: 225 n. 88

DK 68 B

5: 142 n. 131, 406 n. 1 (2x), 409 n. 15
6: 392 n. 8
141: 392 n. 8
164: 98 n. 31
167: 103 n. 37
278: 278 n. 24

DIODORO SÍCULO

Biblioteca histórica

I, 6-7: 406ss.

DIÓGENES DE APOLONIA

DK 64 A

1: 97 n. 28, 283 n. 45, 302 n. 96
8: 293, 302, 311
12-14: 284 n. 45
16a: 97 n. 28, 283 n. 45
17: 284 n. 45, 302
18: 284 n. 45, 302
19: 300
19, §39: 284 n. 45
19, §42: 284 n. 45, 301 n. 91
19, §44: 302
30: 302 (2x)
31: 284 n. 45

DK 64 C

1: 302
2: 283 n. 42

Laks. *Diogène d'Apollonie*

4 (DK 64 B 2): 284, 287, 291 n. 60, 340 n. 57, 300, 340 n. 57
5 (DK 64 B 7): 284 n. 46
6 (DK 64 B 3): 165 n. 35, 253 n. 161, 287, 288 n. 52, 253 n. 161, 311 n. 120
7 (DK 64 B 8): 188, 284 n. 46, 285 n. 48
8 (DK 64 B 4): 165 n. 35 (2x), 285 n. 49
9 (DK 64 B 5): 165 n. 35 (2x), 185 n. 77, 205, 233 n. 220, 284, 285 n. 46, 287, 311, 392 n. 8 (2x)

DIÓGENES LAERCIO

Vidas de los filósofos ilustres

I, 4: 120 n. 69, 408 n. 10, 412
II, 6: 160 n. 23, 162
II, 7: 111 n. 50, 136 n. 109, 156
II, 8: 403 n. 31
II, 9: 112 n. 51, 137 n. 113, 142 n. 131, 146 n. 137
II, 10: 75 n. 156, 145 n. 136, 156
II, 10-12: 126, 218 n. 60
II, 11: 280
II, 12: 120 n. 70, 126 n. 81.83
II, 16: 275, 279
II, 17: 410 n. 16
II, 19: 297 n. 84
II, 23: 297 n. 84
II, 45: 297 n. 84
II, 46: 454
II, 134: 271 n. 10
III, 16: 278 n. 24
V, 42: 271
VI, 7: 164 n. 32

VI, 33: 163 n. 32
VI, 33ss: 163 n. 32
VI, 51: 163 n. 32
VI, 54: 163 n. 32
VI, 73: 438 n. 12
VIII, 48: 247 n. 149
IX, 3: 226 n. 91
IX, 32: 103 n. 37, 121 n. 72, 406 n. 1
IX, 34: 155 n. 9
IX, 34-35: 120 n. 67, 268 n. 5, 271
IX, 41: 271 n. 10
IX, 44: 103 n. 37
IX, 46: 271
X, 8: 271 n. 10
X, 10: 154 n. 4
X, 38: 130 n. 93
X, 52: 67 n. 102
X, 56: 57 n. 76
X, 57: 57 n. 76
X, 89: 130 n. 93
X, 123: 153 n. 4
X, 133: 154 n. 4

EMPÉDOCLES

DK 31 A

89: 107 n. 44

DK 31 B

6: 170 n. 49
17, v. 7: 170 n. 49
17, v. 8: 170 n. 49
17, v. 19: 170 n. 49
17, v. 20: 170 n. 49
17, v. 24: 170 n. 49 (2x), 292 n. 67
18-21: 170 n. 49
20: 170 n. 49
21: 161 n. 25, 170 n. 49, 224 n. 81
22: 170 n. 49, 292 n. 67
22, v. 1: 307 n. 113
26: 170 n. 49 (2x)
27: 110, 170 n. 49, 292 n. 67
28: 38 n. 23, 110, 168, 170 n. 49
29: 38 n. 23, 110, 158 n. 20, 170 n. 49
30: 170 n. 49
35: 170 n. 49
35, v. 3: 170 n. 49
35, v. 4: 103, 106 n. 42 (2x)
35, v. 9: 170 n. 49, 106 n. 42
35, v. 10: 106 n. 42
35, v. 17: 392 n. 8
37: 170 n. 49
40: 170 n. 49
50: 170 n. 49
62: 139, 140 n. 124
71: 140 n. 124
73: 140 n. 124, 170 n. 49
75: 170 n. 49
86: 170 n. 49
87: 170 n. 49
95: 170 n. 49
96: 170 n. 49 (3x), 292 n. 67, 307 n. 113
98: 140 n. 124, 170 n. 49 (2x)
100, v. 9: 97 n. 28
112: 218
115: 170 n. 49, 218
115, v. 1: 170 n. 49
115, v. 11: 103
128, v. 3: 170 n. 49
131: 170 n. 49
134: 158 n. 20, 222 n. 70, 233 n. 119

EPICURO

Fragmentos (ed. Arrighetti)

24: 49 n. 52
29: 49 n. 52
30: 49 n. 52

Epístola a Heródoto (Diógenes Laercio)

X, 56: 57 n. 76
X, 57: 57 n. 76

ESCOLIOS SOBRE APOLONIO RODIO

Wendel. *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*

496: 145 n. 136

ESPEUSIPO

Isnardi Parente. *Speusippo. Frammenti*

53-59: 323 n. 15
58: 325 n. 23
73ss: 322 n. 13
78: 325 n. 23
81-85: 323 n. 20

Tarán. *Speusippuss of Athens*

42-44: 323 n. 15
44: 325 n. 23
51: 323 n. 20
58: 323 n. 16
65: 323 n. 20

ESQUILO

Suplicantes

200-203: 309 n. 117
205-207: 309 n. 117
595-599: 245 n. 145

Prometeo vencido

442-468: 279 n. 27
443s: 309

Los siete contra Tebas

16: 140

Agamenón

1485-1488: 245 n. 145

Euménides

658-663: 134 n. 106

Mette, H. J. *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*

Tetralog. 15, C, fr. 125, 20-26: 138 n. 115

EUCLIDES

Elementos

X, dem. 1: 57 n. 77

EURÍPIDES

Suplicantes

201-215: 143 n. 132, 279 n. 27
203: 207 n. 31
578ss: 140 n. 125
595-599: 245 n. 145

Hércules

4-7: 140 n. 125

Troyanas

886: 225 n. 88, 453 n. 20

Ion

742: 233 n. 117

Helena

1014-1016: 301 n. 92

Bacantes

1274: 140 n. 125

Nauck. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*

448: 119 n. 65
484: 410 n. 20
839: 135 n. 109, 301 n. 92
898: 134 n. 107
944: 134 n. 108
1018: 167 n. 39, 207 n. 33, 453 n. 20

EUSEBIO DE CESAREA

Preparación evangélica

VIII, 8, 5: 246 n. 146

X, 14, 13: 21 n. 14
XIV, 16, 12: 246 n. 146
XV, 23: 402 n. 30
XV, 59: 408 n. 8, 410 n. 18

FERÉCIDES

DK 7 A

8: 132 n. 102

FILODEMO

Sobre la piedad

1, §4a, 1428 B 25: 186 n. 81

FILÓN DE ALEJANDRÍA

Sobre la providencia

I, 22: 49 n. 52

FLAVIO JOSEFO

Contra Apión

II, 168: 246 n. 146

HARPOCRACIÓN

Diccionario de los diez oradores áticos

Ἀναξαγόρας: 402 n. 30

HERÁCLITO

DK 22 A

1, §7: 222 n. 73
8: 131 n. 97, 222 n. 73
21: 218 n. 60

DK 22 B

1: 218 n. 58
2: 206 n. 31, 218 n. 58
17: 218 n. 58
28: 280 n. 31
30: 223 n. 79, 247 n. 149
31: 131 n. 97
32: 171 n. 54, 218 n. 58, 223 n. 76.77
33: 223 n. 76
34: 218 n. 58
41: 185 n. 77, 218 n. 58, 222 n. 76, 223 n. 76, 231 n. 111
50: 223
52: 226 n. 91
70: 226 n. 91
78: 218 n. 58, 222 n. 74
79: 218 n. 58
80: 280 n. 31
89: 223 n. 78, 247 n. 149
94: 280 n. 31
108: 218 n. 58, 223 n. 76
114: 218 n. 58, 222 n. 75, 280 n. 31
124: 223

DK 22 C

5: 226 n. 91

HERMIAS

Burla de los filósofos paganos

6: 246 n. 146

HERÓDOTO

Historia

I, 216: 438 n. 12
II, 32: 201 n. 21
II, 52: 170 n. 51, 245 n. 145
III, 38, 99: 438 n. 12
IV, 18, 26, 106: 438 n. 12
VII, 161: 249 n. 153

HESÍODO

Teogonía

37: 187
38: 221 n. 68
116: 115
123s: 37 n. 21, 116 n. 56, 122 n. 75, 133
127: 123
129ss: 147 n. 141
176-178: 123 n. 78
176ss: 133
190: 133
514: 217 n. 57
613: 311 n. 121
740: 115 n. 55
884: 217 n. 57
886: 217 n. 57
886-896: 282 n. 39
886ss: 245 n. 145
924: 282 n. 38

Los trabajos y los días

51: 217 n. 57
70: 140
104: 217 n. 57
105: 245 n. 145
110: 141 n. 128
117-119: 142 n. 132
121: 141 n. 127
140: 141 n. 127
156: 141 n. 127
229: 217 n. 57
267: 217 n. 57, 311 n. 121
273: 217 n. 57
281: 217 n. 57
548s: 138 n. 116
613: 217 n. 57

Escudo

383: 217 n. 57

Merkelbach-West. *Fragmenta Hesiodea*

16: 245 n. 145
43a: 245 n. 145
204, v. 113: 222 n. 68

HIMNOS HOMÉRICOS

A Ceres

37: 187 n. 85

A Venus

8-13: 282 n. 37

HIPÓCRATES (*CORPUS* HIPOCRÁTICO)

Sobre la medicina antigua

15: 61 n. 86
22: 201 n. 21

Sobre la dieta

I, 4: 392 n 8
I, 12: 201 n. 21

Sobre la naturaleza del hombre

3: 61 n. 86

Sobre la naturaleza del niño

12: 407 n. 6
30: 401 n. 27

Sobre los lugares en el hombre

10, 14: 437 n. 11

Sobre la naturaleza de la mujer

I, 1: 170 n. 51

HIPÓN

DK 38 A

3: 131

HOMERO

Ilíada

I, 70: 221 n. 68
I, 363: 215 n. 52
I, 530: 245 n. 145
II, 485s: 217 n. 57
II, 548: 140 n. 125
III, 277: 217 n. 57, 311 n. 121
V, 504: 156 n. 11
V, 880: 282 n. 38
VI, 146-149: 141 n. 129
VI, 305: 282 n. 38
VII, 99: 139
VIII, 22: 217 n. 57
X, 225s: 178 n. 64
XII, 25: 138 n. 115
XIII, 732: 207 n. 31
XIII, 733: 217 n. 57
XIV, 246: 138 n. 115
XIV, 346-351: 138 n. 115
XV, 80-83: 233 n. 117, 311
XV, 411s: 282 n. 37
XVI, 433: 221 n. 67
XVI, 688: 188 n. 87, 245 n. 145
XVII, 176: 188 n. 87
XVII, 339: 217 n. 57
XX, 223-225: 138 n. 115

Odisea

II, 124: 207 n. 31
III, 236: 221 n. 67
V, 490: 147 n. 141
VI, 233s: 282 n. 37
X, 240: 308 n. 116
XI, 109: 217 n. 57, 311 n. 121
XII, 323: 217 n. 57, 311 n. 121
XIV, 235: 217 n. 57
XV, 329: 156 n. 11
XVII, 218: 237 n. 127
XVII, 322: 217 n. 57
XIX, 479: 207 n. 31

JENÓCRATES

Isnardi Parente. *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*

133: 326 n. 27
136s: 326 n. 27

JENÓFANES

DK 21 B

10: 156 n. 15
11: 158 n. 21
15: 163 n. 32
18: 218 n. 58
23: 218 n. 58
24: 156 n. 14, 222 n. 70, 311 n. 122
25: 156 n. 13, 158 n. 20, 222 n. 71, 233 n. 119, 235 n. 121
26: 222 n. 71, 235 n. 121
27: 139 n. 120, 141 n. 127
28: 141 n. 127
33: 139 n. 121, 141 n. 127

JENOFONTE

Recuerdos de Sócrates

I, 1, 19: 313 n. 124
I, 3, 3: 313 n. 124
I, 3, 14: 310 n. 119
I, 4, 5-14: 258 n. 173
I, 4, 8: 305, 307 n. 111
I, 4, 9: 216 n. 53
I, 4, 11: 299, 308
I, 4, 14: 308
I, 4, 17-18: 310 n. 118
I, 4, 19: 313 n. 124
IV, 2, 24: 305 n. 106
IV, 3, 5.10: 310
IV, 3, 5-9: 311 n. 120
IV, 3, 11-12: 309
IV, 3, 13: 233 n. 117, 311 n. 123
IV, 3, 13-14: 216 n. 53
IV, 3, 16s: 313 n. 124
IV, 4, 6-7: 355 n. 90
IV, 7, 6: 155 n. 6, 163 n. 30, 259 n. 177

Anábasis

II, 4, 10: 396 n. 15

JORGE CEDRENO

Compendio de historias (ed. Bekker)

278: 163 n. 30

JUAN DAMASCENO

Pasión de san Artemio (PG 96)

1296: 402 n. 30

JUAN ESTOBEO

Antología

I, 15: 392 n. 8
I, 25: 402 n. 30

JUAN FILÓPONO

Comentario a la Física (CAG)

396, vv. 22-25: 49 n. 52
397, vv. 19-22: 50 n. 53

Comentario al tratado sobre la generación y la corrupción (CAG)

13, v. 16: 64 n. 95
189, v. 27: 79 n. 149
192, v. 14: 79 n. 149

LACTANCIO

Instituciones divinas

III, 28.30: 123 n. 76

LEUCIPO

DK 67 A

6: 290 n. 60
15: 130 n. 93
28: 130 n. 93

LUCRECIO

Sobre la naturaleza de las cosas

I, 250s: 141 n. 126
I, 834-839: 48 n. 49
I, 834: 49 n. 52
I, 843: 56 n. 73
I, 877, 895s: 131 n. 94
I, 897-900: 402
I, 901-903: 79 n. 149
I, 902: 147 n. 141
II, 991-1001: 135 n. 109
V, 1095-1100: 402 n. 29

MARCIANO CAPELLA

Sobre la naturaleza de las cosas

VI, 592: 80 n. 152, 113 n. 52

MELISO

DK 30 B

2: 185
4: 185
6: 411 n. 23
7, §2: 88 n. 8
7, §7: 38, 41 n. 32, 87 n. 6
7, §8: 88 n. 10, 95
7, §10: 56 n. 73
8: 95 n. 25

METRODORO DE LÁMPSACO

DK 61

1: 284 n. 45
2: 273

3: 281 n. 34
4: 437 n. 11
5: 284 n. 45
6: 120 n. 70, 165 n. 35, 259 n. 176, 278 n. 25, 281, 284 n. 45, 293, 326

MIGUEL GLYCA

Anales

39: 125 n. 81

OLIMPIODORO

Comentario al Gorgias

14, 12: 269 n. 6

ÓRFICOS

Bernabé. *Poetae Epici Graeci*

1ss: 291
31: 141 n. 126, 160 n. 23, 161 n. 25, 169 n. 44
64: 302 n. 94
104: 120 n. 69, 124 n. 78
119: 233 n. 119
120: 108 n. 47, 124 n. 78
134: 169
140: 132 n. 101
197: 140 n. 126
237: 124 n. 78
241: 132 n. 101, 147 n. 141
245: 217 n. 56, 245 n. 145
476: 140
856: 278 n. 25
857: 259 n. 175
882: 120 n. 68
901: 120 n. 68
941: 120 n. 68

Kern. *Orphicorum Fragmenta*

1: 302 n. 94
11: 120 n. 68
21: 141 n. 126, 160 n. 23, 161 n. 25, 169 n. 44, 224 n. 81
32: 140
43: 120 n. 68
55: 108 n. 47, 116 n. 55, 120 n. 69, 124 n. 78
56: 108 n. 47, 116 n. 55, 124 n. 78
81: 169
84: 140 n. 126
85: 132 p. 101
114: 120 n. 68
132: 140 n. 126
133: 140 n. 126
165: 124 n. 78
167: 132 p. 101, 147 n. 141
169: 217 n. 57, 245 n. 145
243: 120 n. 68
247: 233 n. 119
334: 291
347: 259 n. 175, 278 n. 25

ORÍGENES

Contra Celso

IV, 77: 311 n. 120
V, 11, v. 18: 78 n. 155, 402 n. 30

OVIDIO

Metamorfosis

I, 5-9, 17-20: 119 n. 64
I, 6: 408 n. 10
I, 76-81: 136 n. 109

PAPIRO DERVENI

7: 292
13: 136 n. 111, 295
14: 290, 290 n. 60, 294 n. 73.74, 295, 295 n. 80
15: 290 n. 60, 291 n. 60, 292 n. 67, 294, 295
16: 137 n. 111, 145 n. 136 (2x), 147 n. 141, 290, 291 n. 64, 292 n. 67, 294 n. 76
17: 141 n. 126, 291 n. 65, 292 (2x)
18: 141 n. 126, 290, 292 (2x), 294 n. 75

19: 101 n. 33, 141 n. 126, 237 n. 126, 291 n. 61, 292, 292 n. 66.68, 293, 294 n. 77
21: 145 n. 136 (2x), 169 n. 45, 290 n. 60, 292 n. 67 (2x)
23: 292, 294
25: 290 n. 60, 292, 295 n. 80
26: 290, 294 n. 78

PARMÉNIDES

DK 28 A

12: 222 n. 76
53: 35 n. 14, 439 n. 13

DK 28 B

1, v. 9: 169 n. 48 (2x)
1, v. 11: 37 n. 21, 169 n. 48 (2x)
1, v. 14: 169 n. 48
1, v. 22: 169 n. 48
1, v. 30: 32 n. 6, 39 n. 24
2: 216 n. 55
2, v. 4: 169 n. 48
2, v. 14: 280 n. 31
3: 34, 63 n. 93, 195 n. 6
4: 34, 40 n. 27, 224 n. 82
6, v. 1: 34
7: 39 n. 26
8, vv. 3-6: 35 n. 17
8, v. 5: 53 n. 62
8, v. 8: 195
8, v. 14: 169 n. 48, 280 n. 31
8, v. 20: 220 n. 65, 224 n. 83
8, v. 22: 43 (2x), 411 n. 22
8, vv. 22-24: 41 n. 33
8, v. 24: 41 n. 31, 56 n. 71
8, v. 27: 224 n. 83
8, vv. 29-31: 38
8, v. 30: 169 n. 48
8, vv. 34-36: 34
8, v. 37: 169 n. 48
8, vv. 38-41: 39 n. 25
8, vv. 42ss: 38 n. 23
8, v. 43: 41, 110
8, vv. 44s., 49: 42 n. 34
8, v. 51: 32 n. 6, 39 n. 24, 247 n. 149
8, v. 52: 249 n. 154
8, v. 54: 41 n. 30
8, vv. 55s: 41 n. 30
8, vv. 56-58: 53 n. 61
8, vv. 56-59: 37 n. 21
8, v. 60: 40 n. 27, 247 n. 149
9: 36, 122 n. 75, 133 (2x), 169 n. 48
9, v. 2: 35 n. 14
9, v. 3: 35 n. 16, 41 n. 31
11: 169 n. 48
12: 35, 35 n. 15, 133, 169 n. 46, 185 n. 77
12, v. 3: 169 n. 48
13: 133, 169 n. 46, 169 n. 48
15: 37 n. 21, 127 n. 85
16: 34 n. 11, 206 n. 31
18: 35, 133, 133 n. 105, 169 n. 46.48, 292 n. 67

PAUSANIAS

Descripción de Grecia

I, 2, 6: 140 n. 125

PÍNDARO

Pítica

III, 30: 217 n. 57
V, 122: 187
V, 122s: 207 n. 31
XII, 17: 138 n. 115

Nemea

VI, 1s: 140
VI, 4: 187 n. 86

PLATÓN

Apología

22e: 166 n. 37
26b: 154 n. 5, 163 n. 31
26d: 156, 298

Fedón

83e: 141 n. 129
96a: 277 n. 22
96d: 277 n. 22

97b: 298
97b ss: 162
97b-98c: 20
97c: 250 n. 155, 279
97c-98c: 255 n. 166, 351
98b: 163 n. 30, 259 n. 177
98c: 163 n. 30, 276
98c-99c: 257 n. 173
99b: 103 n. 37
99c: 14, 328
108-113c: 142 n. 131
108e-109a: 142 n. 131
109c: 142 n. 131

Crátilo

396a-b: 281 n. 35
397d: 155 n. 9
400a: 205 a 29
402a: 21
407a-c: 281 n. 35
409a: 127 n. 85, 280 n. 33, 302 n. 97
409b: 21, 271
413c: 233 n. 116, 234 n. 221, 279, 286, 303 n. 100
423c: 20

Político

272a: 142 n. 130
272b-c: 141 n. 129
272e: 141 n. 129
273e: 142 n. 130
274a-b: 142 n. 130

Parménides

129b: 320

Filebo

27c: 164 n. 33
28a-c: 305
28b: 164 n. 33
28c: 306 n. 108.109
28e: 319 n. 4
29b: 306 n. 110
29b-c: 306
30c-e: 306

Fedro

245c: 232
270a: 154 n. 5

Amantes

132a: 30 n. 1, 57 n. 75

Protágoras

320c: 140
320c-322d: 143 n. 132, 279 n. 27
321c: 309, 309 n. 117
321d: 259 n. 176, 282 n. 37
329d-e: 45 n. 42
343a: 305 n. 106

Gorgias

465d: 21, 269 n. 6
482b: 164 n. 32

Hipias mayor

283a: 163 n. 30, 303, 303 n. 102

Ion

530c: 280 n. 32, 281

República

IX, 589e: 207 n. 33

Timeo

22c: 152 n. 1
29a: 319 n. 4
29e: 319 n. 4
30a: 288 n. 55
30b: 319 n. 4
34a ss: 232 n. 115
37b: 233 n. 115
38b: 348
40b: 319 n. 4
41c: 136 n. 109
46c-e: 256 n. 171, 319 n. 4
47e-48a: 319
48e: 319
50c-d: 320
52a: 319

52d: 117
60d: 403 n. 32
64: 403 n. 32
68d: 320 n. 5
73a: 207 n. 33
73c: 136 n. 109
73c-d: 136 n. 109
74c: 403 n. 32
88b: 207 n. 33
90c: 207 n. 33

Critias

109d: 152 n. 1

Leyes

III, 677a: 152 n. 1
IV, 715e-716a: 224 n. 81
X, 886d-e: 155 n. 9, 163 n. 30
X, 887e: 155 n. 9, 163 n. 30
X, 898a: 233 n. 115
XII, 966e: 319 n. 4
XII, 966e-967e: 154 n. 5
XII, 967a: 352 n. 83
XII, 967b: 205 a 29, 352 n. 82
XII, 967b-c: 256 n. 171

PLINIO EL VIEJO

Historia Natural

II, 14: 171 n. 54
II, 149s: 78 n. 146

PLUTARCO

Pericles

6: 154 n. 5
32: 154 n. 5

Nicias

I, 4: 271 n. 10

Sobre el arte de la escucha

45F: 271 n. 10

Consolación para Apolonio

120D: 136 n. 109

Sobre el exilio

17, 607F: 30 n. 1

Cuestiones convivales

VIII, 3, 3, 722A: 146 n. 138

Sobre las noticias comunes contra los estoicos

37, 1077E, 1078E: 76 n. 138 (2x)

PORFIRIO

Cuestiones homéricas

XX, 67sqq., vv. 4s: 281 n. 34
XX, 67sqq., v. 14: 282 n. 40

PROCLO

Comentario al Parménides

625, vv. 10-14: 269 n. 6

Comentario a los Elementos de Euclides

66: 57 n. 75

PSEUDO-APOLODORO

Biblioteca

I, 45: 140 n. 124
III, 23: 140 n. 125

PSEUDO-GALENO

Sobre historia filosófica

62: 402 n. 30

SAHRASTANI

Baffioni. "Una « storia della filosofia greca » nell' Islam…"

88-90: 131 n. 94

SEXTO EMPÍRICO

Esbozos pirrónicos

I, 3: 271 n. 10
III, 31: 271 n. 10

Contra los matemáticos

II, 12: 271 n. 10
VII, 90: 43 n. 38
IX, 54: 311 n. 122

SIMPLICIO

Comentario a la Física (CAG)

24, v. 6: 222 n. 73
24, vv. 30s: 91 n. 18
27, v. 7: 100 n. 33
27, v. 18: 58 n. 78
27, v. 19: 187 n. 83
27, vv. 26-27: 48 n. 49
154, vv. 29-31: 124 n. 79
155, vv. 10-13: 60 n. 86
155, v. 25: 100 n. 33, 237 n. 126
156: 128
157, v. 5: 44 n. 39
163, v. 3: 100 n. 33
163, vv. 13-18: 66 n. 99
460, v. 13: 231 n. 110
460, v. 14: 78 n. 146, 126 n. 82, 399 n. 24
588, vv. 12-19: 115 n. 55
683, vv. 24-26: 88 n. 7

Comentario al tratado sobre el cielo (CAG)

608, vv. 24ss: 241 n. 135
608, vv. 27-29: 187 n. 82

SIRIANO

Comentario a la Metafísica (CAG)

70, vv. 38-40: 269 n. 6

SÓFOCLES

Antígona

331-365: 143 n. 132
353: 301 n. 92
944: 138 n. 115

SOLÓN

West. *Iambi et elegi Graeci*

4c, 3: 187 n. 86

SUDA

Ἀναξαγόρας, Μύδρος: 402 n. 30

TACIANO

Discurso contra los griegos

27: 402 n. 30
31: 281 n. 34

TALES DE MILETO

DK 11 A

17b: 37 n. 21, 127 n. 85
23: 34 n. 10

TEMISTIO

Comentario a la Física (CAG)

17, v. 5: 241 n. 136
104, vv. 15-16: 76 n. 139

TEOFRASTO

Sobre el sentido

1: 21 n. 14, 271 n. 10
27: 80 n. 151, 196 n. 10, 197 n. 11, 430 n. 9
29: 196 n. 9, 197 n. 12, 450 n. 19
36: 204 n. 28
37: 80 n. 151
38: 205, 205 n. 35
39: 299
44: 299
59: 122 n. 75

Metafísica

8 a 17s: 341 n. 58

TEOGNIS

Elegías

I, 622: 206 n. 31
II, 1267: 206 n. 31

TEÓN DE ESMIRNA

Hiller. *Expositio rerum mathematicarum…*

98, vv. 17-20: 132 n. 100

TOMÁS DE AQUINO

Suma de Teología

I, 52, 1, in c: 176 n. 63

Comentario a la Física

VIII, lect. 23, §1169: 176 n. 63

Comentario a la Metafísica

I, lect. 12, §194: 330 n. 32

TUCÍDIDES

Historia

II, 77: 402
III, 108: 249 n. 153

VARRÓN

Cuestiones agrícolas

I, 40, 1-5: 137 n. 114

VITRUBIO

Sobre la arquitectura

VII, pr: 57 n. 75, 80 n. 152
VIII, pr: 118, 135 n. 109

ZENÓN DE CITIO

Arnim. *Stoicorum Veterum Fragmenta*

I, 113: 141 n. 126
I, 145: 76 n. 140
I, 512: 141 n. 126

DISSERTATIONES

Collana di tesi dottorali della Pontificia Università della Santa Croce

SERIES THEOLOGICA

I M.P. Río, *Teología nupcial del Misterio redentor del Cristo.Estudio en la obra de Odo Casel*, 2000.
II P.F. De Solenni, *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Throught a Sexually Differentiated Epistemology.Towards an Understanding of Woman as Imago Dei*, 2000.
III L. Feingold, *The Natural Desire to See God According to St.Thomas Aquinas and His Interpreters*, 2001.
IV V. Bosch, *El concepto cristiano de "simplicitas" en el pensamiento agustiniano*, 2001.
V M.A. Bloomer, *Judeo-Christian Revelation as a Source of Philosophical Reflection According to Étienne Gilson*, 2001.
VI P.M. Gionta, *Le virtù teologali nel pensiero di dom Columba Marmion*, 2001.
VII R. Diaz Dorronsoro, *La naturaleza vocacional del matrimonio a la luz de la teología del siglo XX*, 2001.
VIII R. Goyarrola Belda, *Iglesia de Roma y ministerio petrino. Estudio sobre el sujeto del primado (sedes o sedens) en la literatura teológica postconciliar*, 2002.
IX L. Touze, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre,* 2002.
X L. García Ureña, *La metáfora de la gestación y del parto al servicio de la analogía,* 2003.
XI S. Sanz Sánchez, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea:* status quaestionis *y reflexiones filosófico-teológicas,* 2003.
XII J.L. González Gullón, *La fecundidad de la Cruz. Una reflexión sobre la exaltación y la atracción de Cristo en los textos joánicos y la literatura cristiana antigua*, 2003.
XIII P. Marti, *La noción de "simplicitas" divina y humana según Tomás de Aquino*, 2003.
XIV C. Pioppi, *La dottrina sui nomi essenziali di Dio nella* Summa Theologiae *di Pietro Capuano. Edizione critica delle* quaestiones *I-XXIV*, 2004.
XV C. García del Barrio, *El Octavo Mandamiento en el Catecismo Romano y en el Catecismo de la Iglesia Católica. Contexto teológico, génesis y estudio comparativo*, 2005.
XVI Á. Fernández de Córdova Miralles, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, 2005.
XVII C. Sanguineti, *La funzione retorica e teologica di Romani 9 nel contesto della sezione Rm 9-11*, 2005.
XVIII P. Requena Meana, *Modelos de bioética clínica. Presentación del principialismo y la casuística*, 2005.
XIX J. Sánchez Cañizares, *La revelación de Dios en la creación: las referencias patrísticas a Hch 17,16-34*, 2006.
XX P. Agulles Simó, *La objeción de conciencia farmacéutica en España*, 2006.
XXI J.J. Marcos, *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich Von Hildebrand*, 2007.
XXII J.M. Arroyo Sánchez, *El tratado de la providencia divina en los escritos de Santo Tomás de Aquino*, 2007.
XXIII I. Yung Park, *Secularización, autonomía y secularidad en el pensamiento de Romano Guardini y Henri de Lubac*, 2007.
XXIV D. Sousa-Lara, *A especificação moral dos actos humanos segundo são Tomás de Aquino*, 2008.
XXV G. Aybar, *Las tentaciones de Cristo en el Desierto según Santo Tomás. Estudio teológico*, 2008.
XXVI J.E. Gillespie, *The Development of the Belief in the Resurrection within the Old Testament: A critical Confrontation of Past and Present Proposals*, 2009.
XXVII S. de Apellániz Sainz-Trápaga, *Elementos de moral social en el epistolario político de San Ambrosio de Milán*, 2009.
XXVIII F. Crovetto, *El Concilio Provincial de Zaragoza de 1908. La reacción de los obispos ante el proceso de secularización*, 2009.
XXIX P.A. Benítez Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 2009.
XXX C. De Marchi, *L'*affabilitas *nei rapporti sociali Studio comparativo sulla socievolezza e il buonumore in Tommaso d'Aquino, Thomas More e Francesco di Sales*, 2010.
XXXI A. Berlanga Gaona, *La teología litúrgica en el siglo XX: valoración y propuesta*, 2010.
XXXII M. Díaz del Rey, *La synkatábis en los comentarios al Antiguo Testamento de San Juan Crisóstomo*, 2010.
XXXIII M. Vanzini, *Il corpo risorto di Cristo. "Status Quaestionis" del dibattito teologico recente e linee di approfondimento*, 2011.
XXXIV F.J. Insa Gómez, *El debate sobre la futilidad medica: aportaciones de la moral cristiana*, 2011.
XXXV C.H. Griffin, *Supernatural Fatherhood through Priestly Celibacy: Fulfillment in Masculinity. A Thomistic Study*, 2011.
XXXVI J. Bances Blond, *Iconografía y catequesis. La expresión de la fe recibida en el patrimonio figurativo cristiano. El caso del "Sarcófago Dogmático"*, 2011.

XXXVII J. Thomas, *The Catholicity of the Church in the Second Vatican Council. The Theological Background, Conciliar Elaboration and Dogmatic Content of "Lumen Gentium 13"*, 2011.
XXXVIII J. Alencherry, *The Economy of Creation in the Morning Service (Ṣaprā) of the East Syriac Tradition*, 2012.
XXXIX E. Torres Moreno, *"Areté": La nobleza de la vida. La interpretación teológica de "La vida de Moisés" de san Gregorio de Nisa*, 2012.
XL M. De Castro Caldas Cabral, *O aborto provocado em gravidezes de risco médico. Dilemas éticos no cancro e gravidez*, 2012.
XLI A. Cortés Márquez, *El problema ético de la suspensión de la alimentación e hidratación artificial en enfermos en estado vegetativo*, 2012.
XLII G.N. Gosbert, *The Virtue of Epikeia. From the perspective of virtue etics*, 2012.
XLIII L. Buch Rodríguez, *El papel del Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios. Análisis teológico-fundamental a la luz de algunos escritos de Yves Congar*, 2013
XLIV G. Zaccaria, *Aspetti pneumatologici della celebrazione della confermazione*, 2013
XLV W. Woźny, *El significado de la "una caro" en la Sagrada Escritura, en los Padres de la Iglesia y en el pensamiento cristiano hasta el siglo XIII*, 2014

SERIES CANONICA

I M. Gas i Aixendri, *Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio*, 2001.
II R. Piega, *Evoluzione del diritto canonico in Polonia dopo il 1989*, 2001.
III E.C. Callioli, *O estado e o fator religioso no Brasil República.Compilação de leis comentada*, 2001.
IV E.J. Balagapo, *Lack of Internal Freedom and its Relations with Simulation and Force & Fear*, 2002.
V M.W. O'Connell, *The Mobility of Secular Clerics and Incardination: Canon 268 § 1*, 2002.
VI Á. Pérez Eusebio, *La Sede Episcopal Vacante: régimen y principios jurídicos informadores, 2002.*
VII B.N. Ejeh, *The Freedom of Candidates for the Priesthood*, 2002.
VIII M.M. Schaumber, *The Evolution of the Power of Jurisdiction of the Lay Religious Superior in the Ecclesial Documents of the Twentieth Century*, 2003.
IX L.A. Prados Rivera, *La separación de los cónyuges en el "iter" redaccional de la codificación de 1917*, 2003.
X H. Bocala, *Diplomatic Relations between the Holy See and the State of Israel:Policy Basis in the Pontifical Documents (1948-1997)*, 2003.
XI G. Sanches Ximenes, *A jurisprudência da Rota Romana sobre o consentimento matrimonial condicionado*, 2003.
XII A.J. García-Berbel Molina, *La convalidación del matrimonio en la codificación de 1917 (cc. 1133-1141)*, 2004.
XIII F.A. Nastasi, *La fecondazione artificiale nella prospettiva del Diritto Canonico del matrimonio e della famiglia*, 2005.
XIV J.A. Araña y Mesa, *La fundamentación de la libertad de enseñanza como derecho humano*, 2005.
XV A.R. García Cevallos, *La ontofenomenología del derecho y del sujeto en el pensamiento de Sergio Cotta*, 2005.
XVI L. Gbaka-Brédé, *La doctrine canonique sur les droits fondamentaux des fidèles et sur leur réception dans le code de 1983*, 2005.
XVII M. del Pozzo, *L'evoluzione della nozione di diritto nel pensiero canonistico di Javier Hervada*, 2005.
XVIII F.E. Cadelo de Isla, *La eficacia civil de las sentencias canónicas de nulidad matrimonial en la Unión Europea: el Reglamento 2201/2003*, 2005.
XIX J.G. Buzzo Sarlo, *La estructura del saber jurídico y su relevancia en el ámbito canónico*, 2005.
XX S. Tani, *Direito e moral na canonística do século XX: uma análise crítica à luz do realismo jurídico*, 2007.
XXI S. Álvarez Avello, *La educación católica en las escuelas. Aspectos canónicos de la relación de la jerarquía de la Iglesia con las escuelas*, 2008.
XXII G. de Castro Tornero, *La sustentación del clero secular en España*, 2009.
XXIII F.J. Martín García, *El testigo cualificado que asiste al matrimonio. Precedentes y configuración jurídica actual*, 2009.
XXIV J.C. Conde Cid, *L'origine del "privilegio paolino". 1Cor 7,12-17a: Esegesi, storia dell'interpretazione e ricezione nel diritto della Chiesa*, 2009.
XXV M. Parma, *El* favor fidei *en el* Decretum Gratiani, 2009.
XXVI I. Martínez-Echevarría Castillo, *La relación de la Iglesia con la Universidad en los discursos de Juan Pablo II y Benedicto XVI: una nueva aproximación jurídica*, 2010.
XXVII C. Bousamra, *The Particular Law of the Maronite Church. Analysis and Perspective*, 2010.
XXVIII C. Sahli Lecaros, *La revisión de las leyes de la Iglesia: contexto doctrinal y primeros pasos del proyecto de una Ley fundamental*, 2011.

XXIX J.A. Lagos, *Parental Education Rights in the United States and Canada: Homeschooling and its Legal Protection*, 2011.
XXX C. Iannone, *Il valore della giurisprudenza nel sistema giuridico canonico*, 2012.
XXXI R. Weber, *El concepto de pueblo de las circuscripciones eclesiásticas*, 2012.
XXXII L. Martín Ruiz de Gauna, *La conciliación en el derecho administrativo canónico. El canon 1733 del* Codex Iuris Canonici, 2013.
XXXIII S. Salazar, *L'impedimento di consanguineità nel sistema matrimoniale canonico*, 2013.
XXXIV V. Lizzio, *Configurazione giuridica e organizzativa dei monasteri e degli ordini doppi*, 2013.
XXXV L. Carloni, *L'attività amministrativa non provvedimentale nel diritto canonico*, 2013.
XXXVI M. Sabonis, *La concezione del diritto canonico di Wilhelm Bertrams*, 2013.

SERIES PHILOSOPHICA

I J.A. Lombo, *La Persona en Tomás de Aquino.Un estudio histórico y sistemático*, 2001.
II S. Warzeszak, *Les enjeux du génie génétique. Articulations philosophique et étique des modifications génétiques de la nature*, 2001.
III F. Fernández Labastida, *La antropología de Wilhelm Dilthey*, 2001.
IV M. Filippa, *Edith Stein e il problema della filosofia cristiana*, 2001.
V M. Porta, *La metafisica sapienziale di Carlos Cardona. Il rapporto tra esistenza, metafisica, etica e fede*, 2002.
VI F. Bergamino, *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, 2002.
VII B. Augustin, *Ethische Elemente in der Anthropologie Edith Steins*, 2003.
VIII M.M. Ferreiro, *Lenguaje y realidad en Wittgenstein. Una confrontación con Tomás de Aquino*, 2003.
IX M.C. Reyes Leiva, *Las dimensiones de la libertad en* Sein und Zeit *de Martin Heidegger*, 2003.
X R.M. Mora Martín, *La teoría del signo y la "suppositio" en la filosofía de Guillermo de Ockham*, 2003.
XI M.Á. Vitoria, *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, 2003.
XII F. Gallardo, *La epistemología de Michael Polanyi: una perspectiva realista de la ciencia*, 2004.
XIII M. Busca, *La volontà cartesiana. Precedenti medioevali e interpretazioni*, 2005.
XIV C. Sandoval Rangel, *El valor de la persona como fundamento del amor esponsal en el pensamiento filosófico de Karol Wojtyla*, 2005.
XV R. Esclanda, *Freedom as Dependence Upon God In Søren Kierkegaard*, 2005.
XVI C.M. Young Sarmiento, *The Ethics of Frozen Embryo Transfer. A Moral Study of "Embryo Adoption"*, 2005.
XVII R. Saiz-Pardo Hurtado, *Intelecto-razón en Tomás de Aquino. Aproximación noética a la metafísica*, 2005.
XVIII J.M. Martín Quemada, *La Revolución como clave de la "disolución de la modernidad" en Augusto Del Noce*, 2006.
XIX A. López Martínez, *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural*, 2006.
XX J.P. Maldonado, *Las fronteras del lenguaje en el pensamiento de George Steiner*, 2007.
XXI E. Gil Sáenz, *La teoría de los trascendentales en Tomás de Aquino: evolución de sus precedentes y elementos de novedad*, 2007.
XXII L. Fantini, *La conoscenza di sé in Leonardo Polo. Uno studio dell'abito di sapienza*, 2007.
XXIII F.J. del Castillo Ornelas, *An Analysis of St. Thomas' Critiques of Maimonides' Doctrine on Divine Attributes*, 2007.
XXIV M. Hausmann, *Die aristotelische Substanz in Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2008.
XXV J.P. Wauck, *Walker Percy's "Science" of Fiction: Literary Art and the Cold Hand of Theory*, 2008.
XXVI T.P. Fortin, *Fatherhood and the Perfection of Masculine Identity: A Thomistic Account In Light of Contemporary Science*, 2008.
XXVII J. Fernández Capo, *Persona, poder, secularidad*, 2009.
XXVIII A.J. Tonello, *La racionalidad de las inclinaciones naturales en Santo Tomás de Aquino*, 2009.
XXIX M. Kwitliński, *La visión ético-religiosa de la libertad y de su realización en la historia en el pensamiento político de Lord Acton*, 2009.
XXX I. Camp, *The Aporia of the Principle "Bonum diffusivum sui" and Divine Freedom in St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, 2009.
XXXI P. Fisogni, *L'inaridimento della persona nell'agire eversivo*, 2009.

XXXII C. Ruiz Montoya, *La existencia como novedad. El yo desde la libertad en Cornelio Fabro: un análisis de la existencia en clave metafísica*, 2009.
XXXIII W. Szczepanik, *From Hume's Passage on "Is" and "Ought" to Anscombe's Response to the "Is-Ought" Question*, 2010.
XXXIV F.A. Cassol, *Elementos para una antropología de la familia en el pensamiento de Javier Hervada*, 2010.
XXXV A. Barbés Fernández, *El argumento teleógico del "Intelligent Design"*, 2011.
XXXVI S. López Palomo, *La filosofía de la mente de Hilary Putnam*, 2012.
XXXVII A. Griffin, *The Measure of Practical Truth in Thomas Aquinas*, 2012.
XXXVIII D. Lim, *A Critical Evaluation of William L. Craig's Kalam Cosmological Argument*, 2013.
XXXIX A. Macía Nieto, *Causalidad y azar en el origen de la teoría de la evolución a partir de la correspondencia entre Charles Darwin y Asa Gray*, 2013.
XL R. Pereda, *La teología natural de Barry Miller. Su defensa del* ipsum esse subsistens, 2014.
XLI J. Berenguer García, *Libertad y educación en el pensamiento de Michele Federico Sciacca*, 2014.
XLII J.-B. Baribeshya, T*he Brain-Mind Interaction in John Carew Eccles*, 2014.
XLIII D. Torrijos-Castrillejo, Anaxágoras y su recepción en Aristóteles, 2014.

Series de Communicatione Sociali

I K. Mundadan, *Religious Tolerance and the Role of the Press: A Critical Analysis of the News Coverage on the Christian Minority Issues in India*, 2002.
II D. Gronowski, *L'impatto dei Media sulla Chiesa secondo Marshall McLuhan*, 2003.
III E.A. Mitchell, *Artist and Image: Artistic Creativity and Personal Formation in the Thought of Edith Stein*, 2004.
IV M.S. Szczepaniak, *Il Giubileo e la Stampa. Analisi dell'informazione apparsa sulla stampa internazionale sul Grande Giubileo dell'anno 2000,* 2004.
V A. Scaria Koottiyaniyil, *Role of the Media in Malcolm Muggeridge's Pilgrimage to the Catholic Faith,* 2006.

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
FACOLTÀ DI FILOSOFIA

¿Cuál es el origen de todas las cosas? A pesar de su gran diversidad, ¿tienen una raíz común? ¿Tuvo el mundo un comienzo? ¿Cómo surgió la vida en la tierra? Tales preguntas, que aún provocan a los científicos, fueron formuladas por vez primera por los primeros pensadores griegos. Anaxágoras responde a ellas poniendo al inicio del tiempo una confusa mezcla de todas las cosas sobre la cual obró un ser llamado Intelecto, quien dio lugar al orden del mundo que hoy contemplamos. Con ello, este autor presocrático comienza a plantear algunas cuestiones filosóficas que perdurarán hasta nuestros días: la constitución de la materia, la naturaleza del conocimiento sensorial e intelectual, la intervención de Dios en el mundo… Este libro pretende analizar cuidadosamente la filosofía de Anaxágoras prestando atención a los dos aspectos principales de su doctrina: la mezcla e Intelecto. Su comprensión de la realidad física como una mezcla tiene consecuencias filosóficas de gran interés y constituye quizá la más sugestiva entre las primeras concepciones de la materia. Por otro lado, Intelecto es, según Anaxágoras, quien provoca la variedad de los seres a través del movimiento. Así, nuestro filósofo distingue del sustrato material la causa de sus cambios, la cual se hallaría, además, dotada de inteligencia. Tales rasgos de la filosofía de Anaxágoras atrajeron la atención de los grandes filósofos clásicos, particularmente de Aristóteles. El segundo gran objetivo de este libro es, pues, recorrer el camino por el cual discurrieron las enseñanzas de Anaxágoras, desde que fueron expuestas por él en Atenas, justo durante el siglo que definió la preponderancia intelectual de dicha polis en lo sucesivo, hasta que llegaron a oídos de Aristóteles, el testigo más determinante para comprender a Anaxágoras.

David Torrijos-Castrillejo es sacerdote de la Archidiócesis de Madrid y profesor de filosofía en la Universidad San Dámaso de Madrid. Es licenciado en Teología Dogmática por la Universidad San Dámaso y doctor en Filosofía por la Pontificia Università della Santa Croce de Roma. Además de diversos artículos en revistas científicas, es autor del libro *San Alberto Magno. Introducción a la Metafísica* (2013).

€ 26,00

ISBN 978-88-8333-325-5